PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Colaboradores

• Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola • François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt • Lilia Solano • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora • Roxana Hidalgo • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley • Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá • José Comblin

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

LIBRARY OF PRINCETON
AUG - 7 2013
THEOLOGICAL SEMINARY
PERIODICALS
PER
BT
83.57
.P38
no.140

CONTENIDO

• El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico 1
Franz Hinkelammert
• Culturas alternativas más allá de la contraculturalidad 17
Yanet Martínez Toledo
• Salidas, muertes y regresos Desde la sutileza del caos al resurgir de las historias de mujeres en Rut 22
Tirsa Ventura
• Yoltéol: el arte y la sabiduría de la búsqueda de la verdad 30
Gabriela Miranda

El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico

Franz Hinkelammert

Walter Benjamin dejó un fragmento con el título: "Capitalismo como religión" [1]. Este fragmento presenta una tesis sumamente interesante respecto del surgimiento del capitalismo, que cambia mucho la

[1] Este fragmento es publicado íntegramente en Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*. San José, Editorial Arlekín, 2007, págs. 166-169.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2008

Nº 140
NOVIEMBRE
DICIEMBRE

tesis de Max Weber sobre el surgimiento del espíritu del capitalismo. En su tesis, Weber considera que el cristianismo —en especial en su forma calvinista y puritana inglesa— ha sido un elemento que ha promovido aquel surgimiento, para ser superado después por un proceso de secularización.

Walter Benjamin, en cambio, presenta la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e inclusive más decisivo aún. Considera, y también demuestra, que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana, que su estructura básica sigue operando en forma secular dentro de este, con el resultado de que el mismo capitalismo parece ser una religión de procedencia cristiana, aunque sea expresado secularmente.

La tesis está convincentemente presentada. Sin embargo, posee una limitación. El propio Benjamin habla de una transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. Si nos limitamos a eso, el cristianismo parece agotarse en el origen del capitalismo y nada más.

No obstante, me parece que es más. Si analizamos la transformación del cristianismo en ortodoxia cristiana, vemos que el significado de este se amplía. Al preguntarnos cuál es este cristianismo que es transformado en ortodoxia, podemos ver que el capitalismo no es apenas transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo sino que, a la vez, la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo antes de la aparición de la ortodoxia en los siglos III y IV, y que sobrevivió más bien como herejía del cristianismo ortodoxo.

En este caso, no solo el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo. Toda la modernidad, tal como ella emerge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación del cristianismo, tanto el capitalismo como igualmente la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad, que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas. La propia escisión de la sociedad moderna resulta, entonces, transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

Se puede hablar de la aparición de un juego de locuras. En lo que sigue, quiero desarrollarlo.

1. El juego de las locuras y su historia

Vivimos un tiempo de locuras, aun así, para estas locuras vale lo que dice Hamlet: "aunque sea locura, método tiene". Hay que ver nuestras locuras a la luz de una historia de locuras y de reproches de locuras. Quiero verlas, por tanto, en el contexto de algunos elementos de esta historia.

Hay juegos de locura. Pero lo que son esos juegos es mejor mostrarlo no por definiciones, sino contando los cuentos de las locuras y los juegos mutuos en los cuales ellas aparecen. Para ello partiré de la Orestíada griega.

Existe un juego de locuras entre Agamenón, Clitemnestra e Ifigenia (sea según Esquilo o según Eurípides), aunque todavía parcial. Goethe lo hace desaparecer, sin embargo no se completa.

La historia de Ifigenia muestra el límite de la conciencia griega. Esquilo, en su trilogía sobre la Orestíada, cuenta el sacrificio trágico de su hija Ifigenia a manos de su padre Agamenón. El ejército griego había salido para su guerra de la conquista de Troya, y en el camino se quedó paralizado pues no había viento para seguir. Agamenón preguntó a la diosa Artemis-Diana por la razón, y ella le respondió que únicamente habría viento de nuevo si le sacrificaba a su hija Ifigenia. Agamenón hizo el cálculo correspondiente y mandó a sacrificar a su hija. El sacrificio era útil, y por consiguiente necesario. Mandó a los verdugos, no obstante Ifigenia se resistió. Maldijo a su padre, gritó asesinos a sus verdugos y pataleó con fuerza hasta que la callaron dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que el público entendía: Ifigenia estaba loca, Agamenón era el sensato. Toda la máquina de guerra se hallaba movilizada, luego, no quedaba razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y las riquezas de Troya brillaban, y su brillo se miraba desde muy lejos.

Desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Su muerte era útil y por ende necesaria. Eso dice la sabiduría de este mundo. Es como manifestó el general Massis, general en la guerra de Argelia: la tortura es útil, por lo tanto, necesaria. Obviamente, Ifigenia se había vuelto loca. Con todo, es de hecho la gran sabia en este baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, quien sufre la locura de la sabiduría de este mundo, para utilizar la expresión de San Pablo. La misma Ifigenia lo hace ver como un loco.

Pero otra solución no cabe en el pensamiento de este tiempo. Esquilo muestra solamente la locura de Ifigenia, no se le ocurre completar el juego de locuras para revelar que Ifigenia, la loca, era la sensata, y que era Agamenón el loco asesino.

Eurípides lleva este argumento mucho más lejos que Esquilo. A Esquilo se lo considera más bien como conservador, mientras a Eurípides se lo llama el autor de la Ilustración griega. La historia que cuenta Eurípides es, hasta el momento del sacrificio, la misma de Esquilo, solo que Ifigenia ha cambiado. Es ahora una mujer que ha entrado en razón y acepta su muerte. Aun así, ahora es Clitemnestra quien se

comporta como Ifigenia lo había hecho en Esquilo. Dice Ifigenia:

> Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo... pero tú debes evitar las acusaciones del ejército... resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza... la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios... Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. No debo amar demasiado la vida que me diste para bien de todos, no solo para el tuyo. Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros.

Se nota que el texto ha sido escrito e inventado por un hombre. Estoy convencido de que jamás ninguna mujer inventaría una barbaridad tal.

El lugar de la loca principal, que en Esquilo lo ocupa Ifigenia, lo toma ahora Clitemnestra, su madre. Con furia se dirige a Agamenón y le grita que es un simple asesino. Todos la condenan como loca, y en primer lugar la propia Ifigenia, tan ilustrada como es ahora.

La loca Clitemnestra es ahora la sensata, solo que no hay espacio para verla como tal. Ella rompe con Agamenón y cuando este vuelve de su guerra, lo mata. Aunque no comparto completamente las tesis de Walter Benjamin sobre la violencia santa, él tendría que llamar esta violencia de Clitemnestra violencia santa, "heilige Gewalt" [2]. Ella es ahora la única sensata, sin embargo la cultura de ese tiempo no permite verlo; está loca.

Esta forma dada por Eurípides al sacrificio de Ifigenia, tiene historia. Durante la Ilustración del siglo XVIII se escriben muchas obras sobre Ifigenia. Y todas coinciden con la postura de Eurípides en relación a su sacrificio. Las Ilustraciones se entienden entre sí.

El drama más conocido es el de Goethe, quien interpreta a Ifigenia yendo más lejos todavía que Eurípides. Según el mito griego contado por Eurípides, la diosa, sin que los griegos lo notaran, salva la vida de Ifigenia y se la lleva a la isla de Táuride. Eurípides asume este resultado en otro de sus dramas, en el cual Ifigenia funge como sacerdotisa en Táuride. Solo que aquí Ifigenia se encuentra furiosa. Quiere venganza por su muerte y sacrifica a cualquier griego que llegue a la isla. Es la furia que en Esquilo ella manifiesta antes de ser sacrificada, pero ahora es furia de venganza, no de protesta.

En su drama *Ifigenia en Táuride*, Goethe corrige esto. De nuevo Ifigenia es sacerdotisa, no obstante, aquí es un ángel de la paz. Clitemnestra sigue siendo la loca e Ifigenia sigue aceptando su sacrificio por su padre Agamenón. Solamente que el sacrificio apunta ahora a la búsqueda de la paz, para que no haya más sacrificios humanos. El sacrificio de Ifigenia ha sido el último, y su fertilidad consiste en que desemboca en la abolición de todos los sacrificios humanos. Esta solución es más ilustrada aún que la de Eurípides.

Es evidente que, en términos seculares, Goethe cristianiza a Ifigenia. Ella resulta un *alter* Cristo en el sentido de la ortodoxia cristiana, sin que Goethe haga la más mínima alusión a esto. Lleva a su término una interpretación presente desde antes en la propia tradición cristiana, según la cual la Ifigenia de Eurípides con su actitud frente a su sacrificio, es un antecedente de la actitud con la cual el propio Jesús aceptó la voluntad de su padre de ser sacrificado en la cruz, quien querría su muerte para salvar —y conquistar— la humanidad.

Esta Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares, interpreta bien la actitud de la Ilustración europea que la aceptó sin expresar dudas, y no solamente en la tradición liberal. Así, en 1936, durante las purgas estalinianas, la Ifigenia de Goethe se presentó en un teatro central de Moscú. El mensaje era: del asesinato —visto como sacrificio humano— resultan la paz y el establecimiento de un jardín Edén de los derechos humanos. No sería de sorprenderse si esta misma obra se representara hoy en Nueva York. La necesitan con urgencia [3].

En efecto, la teología ortodoxa interpreta el sacrificio de Jesús de una manera casi idéntica a la interpretación del sacrificio de Ifigenia en Eurípides con los cambios correspondientes que le introduce Goethe. Con todo, es apenas parcialmente idéntica. En la ortodoxia cristiana también hallamos un Cristo con furia por su crucifixión. Es furia en contra de sus crucificadores. Este Cristo es análogo a la Ifigenia en

[2] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II-1, editado por von R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999.

[3] Más tarde, Goethe modifica mucho su posición. Así, en *Fausto* él ve el asesinato de inocentes efectivamente como crimen (Filemón y Baucis).

Táuride de Eurípides, aun así Goethe no presenta este lado de Ifigenia.

En un texto famoso, Bernardo de Claraval nos muestra este Cristo enfurecido:

> Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. Él acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún [4].

Se manifiesta el Cristo que persigue con furia a sus crucificadores, viéndolos en todas partes, especialmente como judíos. Sus cristianos, al conquistar el mundo, ven siempre en los sometidos crucificadores de este Cristo y los aniquilan para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secularizada les siguen los burgueses y hasta los estalinistas.

Cuando hoy vemos escrito en los autos: *¡Cristo viene!*, no se trata de una promesa de un futuro feliz. Es una amenaza: si no te pones en la lid de Cristo, vas a ser aniquilado. Y los que portan estos anuncios estarán salvos y mirarán con gusto este aniquilamiento justo.

Este Cristo es una analogía de la Ifigenia en Táuride de Eurípides, después de su sacrificio, donde como sacerdotisa furiosa se empeña en ejercer su venganza con los griegos que visitan su isla, sacrificándolos en el altar.

La Ifigenia de Goethe, en cambio, no muestra esta Ifigenia furiosa. Nos muestra una Ifigenia sacerdotisa de la paz en la isla Táuride, que erige un Edén de los derechos humanos tal como fueron pronunciados a partir de la Ilustración del siglo XVIII: libertad, igualdad y Bentham. Ella esconde los infiernos que en nombre de estos derechos humanos, se están produciendo en el mundo entero.

El brillo de las riquezas de Troya continúa aún hoy. Ahora es el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, sobre todo las de Irak e Irán. E igualmente se sacrifica, y el mismo Dios en el cielo le pide al presidente Bush efectuar el sacrificio. Abundan las Ifigenias sacrificadas. Y también las Clitemnestras que denuncian el asesinato de parte de los nuevos Agamenones y que, por tanto, proclaman quién es el asesino, y que al igual que siempre son descalificadas como locas.

De manera ficcional, sin embargo, podríamos construir otra postura de Agamenón. Si hubiese sido "razonable", habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa de volverse pacíficamente a su casa. Claro, en el caso de que hubiese hecho eso, el propio ejército griego lo habría declarado loco a él. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso sí sería un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que fue testimonio, no sacrificio. Habría caído, entonces, en la locura divina y en lo que San Pablo denomina la sabiduría de Dios.

De igual modo, como patriarca de una sociedad patriarcal, sería gravemente sospechoso si mostrase la debilidad humana de dejarse seducir por su mujer Clitemnestra. Habría caído en la trampa de la mujer, así como Adán cayó en la trampa de Eva, seducido por ella a comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. También en el caso de Clitemnestra, ella habría seducido a Agamenón para que comiera del árbol de la ciencia del bien y el mal, y él habría desistido del crimen del asesinato de su hija y de la conquista de Troya. Pero entonces habría renunciado a su masculinidad en el sentido como el patriarcado la entiende.

Esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de ese tiempo. Estaría fuera de su conciencia posible. Aun así, en este caso se habría completado el juego de las locuras.

2. San Pablo y el juego de las locuras

En efecto, nada más en este caso aparecería el juego completo de las locuras, y ahora veremos cómo San Pablo lo hace presente. La razón es que en los textos griegos mencionados rige lo que Pablo llama la sabiduría de este mundo y su cálculo irrestricto de la utilidad, frente al cual todo lo demás es locura. Algo como la sabiduría de Dios, de la cual habla Pablo, frente a la cual esta sabiduría del mundo es locura, no se asoma [5].

Por eso, presento en lo que sigue el juego de locuras tal como lo elabora San Pablo en los primeros

[4] Bernardo de Claraval, "Liber ad milites templi de laude novae militiae" (Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios). *Obras completas de San Bernardo*. Madrid, BAC, 1983, tomo I, pág. 502.

[5] Aunque en otro contexto, el propio Aristóteles asevera: No hay ningún gran genio sin una pizca de locura.

capítulos de su Primera Carta a los Corintios [6]. Él lo introduce diciendo:

> Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías (1, 17).

San Pablo hace presente un proyecto de liberación. Aunque trabaja activamente para la iglesia, no se entiende al servicio de ella sino del proyecto mesiánico de la Buena Nueva. Entiende que la propia iglesia está al servicio de este proyecto y no al revés.

> ¿Acaso no dejó Dios a la vista la locura de la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación (1, 20-21).

La palabra "entonteció" (en vez de dejar a la vista la locura) que la traducción de la Biblia de Jerusalén usa, no expresa lo que debe expresar. Tendría que decir: dejó a la vista la locura, reveló la locura. Traductor — traidor. Pablo no mostró la sabiduría del mundo como tontería, no "entonteció". Para él, los sabios de este mundo no son nada tontos; son efectivamente sabios, hasta son grandes genios. La locura de la cual habla Pablo no tiene el sentido de una ofensa, es una caracterización. Sin embargo su sabiduría puede ser locura, y a los ojos de la sabiduría de Dios, lo es. Para el ser humano lo es, si ve a través de los ojos de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu. Por eso, la locura no impide la inteligencia ni la sabiduría. La sabiduría que aparece entonces es la de este mundo, pero al ser loca, la inteligencia o la sabiduría se encuentran dislocadas, están fuera de su lugar. Luego, es locura a la luz de la sabiduría de Dios.

Por detrás de esto, probablemente, se halla la experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas y su presencia en el Areópago. Allí chocó con los filósofos —epicúreos y estoicos—, quienes se rieron de él y lo trataron de charlatán. Es decir, lo encontraron loco (Hch 17, 16-34). El punto clave de la presentación de Pablo fue la resurrección de los muertos. Él ahora invierte eso y desemboca en su juego de locuras: a la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura. Generaliza su experiencia en este juego de locuras.

[6] Introduzco algunos cambios en la traducción en español de la *Biblia de Jerusalén*. Sobre todo, siempre sustituyo Mesías por Cristo (Cristo es la palabra griega por Mesías) y Evangelio por Buena Nueva.

Y lo hace frente a otro conflicto, ahora en la comunidad cristiana de Corinto. Se trata de un conflicto por la institucionalización de la iglesia, y por tanto, por el acto del bautismo:

> Porque, mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando dice uno: "Yo soy de Pablo", y otro: "Yo de Apolo", ¿no procedéis al modo humano? (3, 3-4).

A eso se había referido ya cuando insistía en que no había venido a bautizar sino a predicar la Buena Nueva. Los corintios abandonan este proyecto de la Buena Nueva para luchar por personas y por su poder. Y pronto sintetiza lo que es el núcleo de la Buena Nueva: que Dios eligió lo loco, lo débil, el plebeyo y despreciado, y afirma lo que *no* es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto. Es la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, a la cual contesta:

> ¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios (3, 18-19).

Y concluye:

> Así que, no se gloríe nadie en los hombres, pues todos es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, del Mesías y el Mesías de Dios (3, 21-23).

Presenta entonces lo que es esta sabiduría de Dios. Primero dice lo que no es:

> Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías, fuerza de Dios y sabiduría de Dios (1, 22-24).

Por consiguiente, la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los gentiles (griegos). Con todo, detrás de eso está el Mesías, en quien residen la fuerza y la sabiduría de Dios. Su origen es:

> Porque la locura divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres (1, 25).

La locura divina está en los seres humanos, aunque Dios la tenga también. En los seres humanos está por el Espíritu (que sopla donde quiere):

> ¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza (1, 26).

Sabios según la carne son los sabios de la sabiduría del mundo, que es locura a los ojos de la sabiduría de Dios. Lo son también Platón y Aristóteles, y esto se puede extender hasta Heidegger (están en un lugar que no corresponde. En alemán sería *verrückt*: loco como dislocado, *ver-rückt*).

San Pablo resume ahora lo que es la sabiduría de Dios de la Buena Nueva. Esta es la clave de toda la posición paulina:

> Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que *no* es, para reducir a la nada lo que *es* (1, 27-28).

Esto significa: en la debilidad está la fuerza y lo plebeyo y lo despreciado es escogido por Dios. Lo que implica la dialéctica de lo que *es* y lo que *no* es. El ser —lo que *es*— es reducido a la nada, y lo que *no* es, es de lo que se trata. Ocurre como en el cuento infantil: el emperador queda sin vestido. Lo que no es, no es la Nada, sino que es lo que cambia el mundo. Este es el punto de vista que permite la orientación mediante la verdad (es lo velado, desvelado por la verdad). Para Pablo, se trata del Reino de Dios (1Cor 4, 20).

Por tanto, se trata de tres determinaciones:

1. En la debilidad está la fuerza.
2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados.
3. Lo que *no* es, revela lo que *es*.

Este es el lugar epistemológico desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar. No es el resultado de un análisis, sino la condición de posibilidad de un conocimiento realista. Este lugar San Pablo lo llama la sabiduría de Dios.

Lo que ha escogido Dios, es —en el lenguaje del dadaísta Picabia— lo indispensable que es inútil. Eso es lo espiritual.

> De él [Dios] os viene que estéis en el Mesías Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de Dios, justicia, santificación y redención... (1, 30).

En 1, 27-28 San Pablo ha sintetizado esta sabiduría de Dios con su especificidad. De ella se sigue justicia, santificación y redención. No obstante, la sabiduría de Dios es el núcleo de todo. Por eso puede seguir:

> ...pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús, y éste crucificado (2, 2).

Este Mesías Jesús encarna un proyecto para el mundo:

> Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria *nuestra*, desconocida de todos los jefes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria— (2, 6-8).

Esta cita es muy importante para ubicar lo que la sabiduría de Dios es para Pablo. Él la vincula con la responsabilidad por la crucifixión de Jesús. Este fue crucificado por las autoridades, los jefes, de este mundo. Se sobreentiende que lo hacen en cumplimiento de la Ley y desconociendo la sabiduría de Dios. La palabra desconocer no se refiere aquí a un saber, cuanto a un reconocer y un asumir. Pablo ha dicho ya qué es la sabiduría de Dios: que en los débiles está la fuerza, que ellos por ende son los importantes, que esta sabiduría tiene predilección por lo plebeyo y lo despreciado, y que juzga a lo que *es* desde lo que *no* es. Esto es la sabiduría de Dios, que es misteriosa, escondida, destinada para "gloria nuestra". Y por encarnarse en Jesús, se lo mata por no reconocer esta verdad. Enfrentan a muerte a la sabiduría de Dios, la locura divina.

Aquí —la sabiduría de Dios destinada a "nuestra gloria"— se origina una afirmación que tiene historia. Ireneo de Lyon la expresó como: "gloria Dei vivens homo". Lo retomó el arzobispo de San Salvador, Oscar Romero, diciendo: "gloria Dei vivens pauper". El Señor de la gloria es el Señor de *nuestra* gloria. Y la gloria —nuestra y de Dios— es: "vivens pauper". Se trata aquí del "giro antropológico".

Cuando a partir de los siglos III y IV se impone la ortodoxia —el termidor del cristianismo—, se margina la interpretación paulina de la crucifixión y sus responsables. Cuando el imperio se cristianiza, el imperio imperializa al cristianismo. La interpretación de San Pablo de que los jefes de este mundo y sus leyes, que incluyen al propio emperador, son los responsables de la crucifixión de Jesús, se torna insoportable. Había que buscar otros crucificadores. Por eso, las correspondientes frases paulinas prácticamente no se citan más y son tratadas como frases irrelevantes.

San Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo, aunque les concede que actúan siguiendo la sabiduría de este mundo, lo que significa que actúan en nombre de la ley. Son ciegos, pero no carecen de razones. Hay conflicto, sin embargo este es con aquellos de los cuales él dice en la Carta a los Romanos: "aprisionan la verdad en la injusticia" (1, 18). En este sentido son ideólogos cegados por su ideología. No saben lo que hacen, desconocen la sabiduría de Dios y la rechazan, si bien lo hacen en nombre de una sabiduría del mundo. Por consiguiente, es la ceguera e inclusive la locura de la sabiduría de este mundo la que explica la crucifixión, no la maldad.

Los nuevos crucificadores, con todo, son los judíos. Este antijudaísmo cristiano arranca desde los siglos III y IV. Además, al contrario de lo que para San Pablo eran los crucificadores, ellos son considerados como crucificadores sin razones. O sea, vistos desde esta ortodoxia, actúan por pura maldad. Son judíos "pérfidos", y por eso en la Semana Santa ahora se reza por y en contra de ellos. Los judíos, entonces, pasan a ser vistos como maldad pura, obsesionados por el poder y por su soberbia. Carecen de razones. Luego, tampoco actúan en nombre de ninguna sabiduría de este mundo y por consiguiente el poder puede exterminarlos. En Occidente, esta imagen del enemigo por exterminar persiste hasta hoy, sea este judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Se repite incluso en las condenas a la teología de la liberación, en cuanto ella considera como su centro lo que Pablo llama la sabiduría de Dios y la locura divina.

Esta transformación de la interpretación del crucificador entre el siglo I y los siglos III y IV, posiblemente nos muestre con más claridad lo que significó la transformación del cristianismo en ortodoxia. Esta se formó como cristianismo basado en la sabiduría del mundo en el sentido de San Pablo. Creo que es posible afirmar de manera convincente que desde la interpretación paulina de la crucifixión de Jesús, la cual se mantiene en los textos del mensaje cristiano, jamás habría surgido el antijudaísmo agresivo que brotó desde la ortodoxia cristiana. Pablo, al hablar de las razones de la crucifixión, no la disculpa. La denuncia, aun así esta no desata odios sino transformación, renovación, cambio de la forma de enfocar la realidad. Provoca para seguir el caminos de Jesús. Es lo que llaman en este tiempo *metanoia*. Hay razones de lo que ocurre y para transformar hay que enfrentar las razones. Pablo no culpabiliza, invita a la transformación, a la *metanoia*, no al odio. Solamente dice lo que ya Jesús había dicho: perdónales porque no saben lo que hacen.

3. La sabiduría de Dios y la espiritualidad

Para San Pablo, como dijimos, se trata de una "sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra", vale decir, es Dios mismo en su eternidad en cuanto es sabiduría.

> Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios (1Cor 2, 10).

> Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales también hablamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él. Y no las puede entender pues solo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle (1Cor 2, 12-15).

Ve desde lo que *no* es para llegar a la verdad. Hablar en términos espirituales para expresar realidades espirituales, es hablar desde lo que *no* es sobre lo que *es*. Pablo ya ha dicho expresamente (1Cor 4, 20) que lo que *no* es, es el Reino de Dios, y los Evangelios, que son posteriores, de igual modo lo llaman así. Eso es "expresar realidades espirituales en términos espirituales". Todo hay que juzgarlo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el Reino de Dios, o lo que es lo mismo, desde lo que es la sabiduría de Dios, que Pablo ha definido[7]. El Espíritu hace presente la ausencia de la sabiduría de Dios. Se trata, de parte de Pablo, de un pensamiento de transformación de todo desde la sabiduría de Dios. De hecho, ya se trata de un pensamiento desde un mundo secular que revela la sabiduría de Dios. Por eso es un pensamiento realista. Habla de un mundo real, no de espíritus desde fuera del mundo. Hace un descubrimiento referente al mundo real.

> ¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios (1Cor 3, 18-19).

[7] Urs Eigenmann habla de esta compatibilidad con el Reino de Dios ("Reichgottesverträglichkeit"). De eso se trata. Urs Eigenmann, *Am Rand die Mitte suchen: unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*. Freiburg i.Ue., Edition Exodus, 1990; *Nicht im Trüben fischen: Worte zum Sonntag*. Luzern, Edition Exodus, 1992; *Marias verbrannter Prophet: theopoetische Texte*. Luzern, Edition Exodus, 2006.

En la misma carta afirma después: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara" (1Cor 13, 12). En el espejo vemos lo que es, sin embargo no vemos lo que *no* es, esto es, este cara a cara entre uno y otros (Marx: relaciones directas entre la personas[8]). Ver desde lo que *no* es, es la sabiduría de Dios que se descubre en el Espíritu. Es la vista de la verdad. Inclusive: "y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios" (1Cor 2, 10). En el cara a cara se revelan las profundidades de Dios. Se revelan como lo que *no* es.

Aquí San Pablo concibe el sujeto. Detrás de la sabiduría de Dios descubre el espíritu de Dios, y detrás de la sabiduría del mundo el espíritu del mundo. "El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él". Naturalmente, es decir, juzgando lo que es a partir de lo que es, no se acepta "las cosas del Espíritu de Dios". Son locura. Se trata otra vez de la afirmación de que la sabiduría de Dios es locura desde el punto de vista de la sabiduría del mundo, que juzga a partir del espíritu del mundo. Pablo se refiere a toda filosofía griega, que juzga lo que es a partir de lo que es y lo hace en el espíritu del mundo.

Ahora puede decir: "Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios". Este Espíritu de Dios es el sujeto, no un espíritu exterior que se dirige al sujeto. Es la chispa divina en el interior del ser humano, que no tiene nada de gnóstico. El sujeto es la instancia del Espíritu de Dios. Juzga según el punto de vista de la sabiduría de Dios, porque descubre que no es posible descubrir la verdad del mundo sino al verla desde el punto de vista de la sabiduría de Dios. Juzgando así, resulta: "En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle". Nadie puede juzgarle, ni instancia humana ni divina. Es ahora sujeto a partir del Espíritu de Dios que lleva adentro.

Poco después Pablo dice: "Mi juez es el Señor" (1Cor 4, 4). Con todo, es otro juicio. El Señor juzga si efectivamente ha juzgado como hombre de espíritu de Dios y no del espíritu de mundo, pero sobre la decisión no juzga, y no puede juzgar. No se trata de infalibilidad, sino de libertad. El Espíritu hace libre. Si se lo ha hecho en el Espíritu de Dios, el juicio ha sido hecho en libertad. El Señor juzga si la decisión se ha tomado con este criterio. Juzga, si se ha juzgado en libertad. Pero la decisión es contingente.

[8] Ver la siguiente cita: "...las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales ["sachliche!", o sea, con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas" (Carlos Marx, *El Capital*. México, D. F., FCE, tomo I, pág. 38).

En el trasfondo, creo, hay una reflexión de San Pablo que fundamente esta constitución del sujeto. Se basa en la resurrección del Jesús Mesías. No solamente hay resurrección en las afueras, la hay en cada uno en cuanto asume la fe del Jesús Mesías. Él, entonces, resucita en cada uno. En esta resurrección se constituye como sujeto que juzga en el espíritu, que descubre el punto de vista de la sabiduría de Dios.

4. Del juego de las locuras hacia el teatro-mundo

Desarrollado el juego de las locuras, Pablo se vuelve al conflicto con los corintios, del cual había partido, diciendo:

> Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías (1Cor 1, 17).

Ahora puede desarrollar, basándose en el análisis del juego de las locuras, los dos polos que menciona en esta cita, el bautismo y el proyecto de la Buena Nueva. El bautismo apunta a la institución iglesia como poder, la Buena Nueva al proyecto del Reino de Dios y de la sabiduría de Dios.

San Pablo polariza ahora al extremo para ubicar el conflicto:

> ¡Ya están satisfechos! ¡Ya son ricos! Ya están en el reino – sin mí.
> ¡Y ojala estuvieran ya en el reino y yo también en el reino con ustedes! (1Cor 4, 8).

Poco después lo repite con otras palabras:

> Nosotros, locos por seguir al Mesías; ustedes, sabios en el Mesías. Nosotros débiles; pero ustedes, fuertes. Ustedes llenos de honores; nosotros, sin embargo, despreciados... (1 Cor 4, 10ss).

¿Quiénes son ellos? Son: satisfechos, ricos, viven en el reino como algo que *es*, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Eso, en el lenguaje paulino, significa: están fuera de la sabiduría de Dios, su cristianismo es de la sabiduría del mundo. Recordemos lo que es para San Pablo la sabiduría de Dios: en lo débil está la fuerza, los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados, lo que *es* se conoce en su vacuidad a partir de lo que *no* es. Pablo les reprocha que se han pasado al polo contrario: son fuertes y no débiles, están llenos de honores y ya están en el reino. El reino ya no es lo que *no* es.

Pablo, pues, percibe un cristianismo que se pasa a la sabiduría del mundo. Esto explica su furia. Les dice decididamente: sin mí.

Él y los apóstoles son locos en el Mesías, son débiles, son despreciados. Los apóstoles se refiere a todos aquellos que no vienen únicamente a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva.

Con ello pasa al teatro-mundo:

> Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos (1Cor 4, 9).

> Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y un sacrificio de limpieza para todos [9] (1Cor 4, 13).

Pasa aquí de la locura a los ojos de la sabiduría del mundo a la maldición por la sabiduría del mundo, a la condena a muerte en la arena. Pablo sabe el peligro que corre.

Pablo distingue entre el poder (del mundo) y la fuerza de Dios, que nace de la debilidad. Es la fuerza del débil frente al poder. El Dios de Pablo es un Dios de esta fuerza, no del poder. Es la fuerza de los débiles, no el poder de los poderosos. Es a la vez la fuerza de los elegidos de Dios, que son los plebeyos y los despreciados.

Es la fuerza del Reino de Dios enfrentado al poder del mundo. Pablo la reivindica al anunciar su pronta visita a Corinto:

> Sin embargo, iré pronto donde ustedes, si el Señor quiere; entonces conoceré no las palabras de los presumidos, sino su fuerza. Porque el Reino de Dios no es cuestión de palabras, sino de fuerza (1Cor 4, 19-20).

Poder tendrán, pero fuerza no. Asume el conflicto. Les anuncia:

> ¿Qué quieren, que vaya a ustedes con palo o con amor y espíritu de mansedumbre? (1Cor 4, 21).

Este teatro-mundo de San Pablo tiene su continuación en la propia Biblia cristiana, el Nuevo Testamento. Existe un gran parecido con el capítulo 8 del Evangelio de San Juan. Este capítulo es quizás el texto más falsificado de esta Biblia cristiana, y hasta hoy se lo calumnia como si fuese un texto antijudaico y antisemita. No obstante, simplemente lleva el teatro-mundo paulino a nuevas dimensiones. El evangelista San Juan se inspira mucho en San Pablo, y por eso no sorprende encontrar en él esta continuación y radicalización [10].

En la actualidad algunos historiadores suponen que San Pablo fue entregado a las autoridades romanas para su ejecución, por un grupo de cristianos de Roma. Se los llama los judaizantes. El nombre revela la mala intención apologética. De hecho, él fue declarado hereje por estos cristianos, y es el primer hereje entregado al brazo secular de la autoridad mundana para ser ejecutado. Al considerar el teatro-mundo de Pablo, se entiende cuál podría haber sido la razón.

La siguiente frase del Evangelio de Juan parece aludir a esta muerte de Pablo:

> ...incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios (Jn, 16, 2).

En San Pablo aparece la posibilidad del desdoblamiento del propio cristianismo. Él ve emerger en Corinto un cristianismo a partir de lo que llama la sabiduría de este mundo e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, o sea, de los débiles y los despreciados. Juan ve ya la posibilidad de un cristianismo que devora a sus propios hijos. Un cristianismo que condena al cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, y que lo persigue. Ambos vislumbran el termidor del cristianismo, tal como ocurre en los siglos III y IV. Dentro del propio cristianismo se manifiesta un conflicto que no se reduce a una diferencia de opinión. Este atraviesa la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes.

Con la modernidad no desaparecen los termidores. El nombre termidor lo crea Marx en su análisis de la Revolución Francesa. Este termidor se da con el surgimiento, primero, del directorio y, después, de Napoleón. Posteriormente Trotski usa esta denominación al referirse a Stalin como el

---

[9] El contexto es el siguiente: en aquel, quien es la maldición del mundo, están maldecidos, a consecuencia de un crimen no castigado, todas las relaciones sociales y con la naturaleza. Sacrificarlo como sacrificio de limpieza suprime esta maldición y lo renueva todo. Existe una similitud con la concepción de René Girard del chivo expiatorio. La diferencia es que el chivo expiatorio del que habla Girard, es arbitrariamente escogido. En el caso de la cita de San Pablo, el sacrificado es culpable y está pendiente un castigo por su crimen. Ver René Girard, *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama, 1986. Lutero entiende esta frase en este sentido en su traducción de la Biblia.
Llama igualmente la atención la cercanía con el análisis del *homo sacer* de Agamben. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

[10] Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998. Ver capítulo II: La fe de Abraham y la divinidad del ser humano, págs. 47-86. Cuando escribí este libro, no tenía todavía claro el hecho de que este teatro-mundo comienza con San Pablo.

termidor de la Revolución Rusa. Al generalizarse el término, se lo utiliza para la revolución inglesa. Su termidor son Cromwell y John Locke [11].

El termidor cristiano es el primero. Es difícil entender los posteriores sin entender este primer termidor, el cual marca la historia posterior y subyace a ella. La memoria tiene que ser recuperada.

Esto nos lleva a volver al fragmento de Walter Benjamín: "Capitalismo como religión". Benjamín ve allí el capitalismo como una transformación del cristianismo, refiriéndose a la ortodoxia cristiana. Evidentemente, no se trata de una transformación como la antes analizada a partir de San Pablo. Con todo, ella nos permite ampliar y especificar la tesis de Benjamín. Él presenta, de manera muy convincente, el capitalismo como transformación de la ortodoxia cristiana sistematizada por el termidor del cristianismo en los siglos III y IV. Es la transformación de este cristianismo desde un mundo que ahora se ve y se experimenta como secular.

Benjamín, sin embargo, no percibe el desdoblamiento del cristianismo. Si lo introducimos, vemos que también el surgimiento del pensamiento crítico, y con él de la crítica del capitalismo, es transformación del cristianismo. La tesis de Benjamín, por ende, se amplía: la propia modernidad resulta de una transformación del cristianismo y reproduce, a partir de un mundo hecho secular, el desdoblamiento que antes se diera en el cristianismo. Luego, el mensaje cristiano es un mensaje humano, no cristiano. Conlleva la transformación del propio mundo en mundo secular. El cristianismo —así podemos decirlo— es la famosa escalera necesaria para subir, y que después de hacerlo, es solo parte del desarrollo de esta modernidad. Su mensaje, ahora, es un mensaje secular a partir del mundo secular. Lo es, aunque como cristianismo sigue estando presente; pero ahora es parte del proceso, no su centro.

5. El juego de locuras de nuestro tiempo

El juego de locuras, San Pablo lo lleva al nivel de una argumentación sobre la base de paradojas. De otra forma no podría mostrarlo. Estas paradojas que aparecen, habían aparecido antes. En efecto, un antiguo filósofo chino había mostrado este mismo juego de las locuras. Se trata de Chuang-Tzu [12], quien vivió hace alrededor de 2200 años. En él la sabiduría de Dios se llama el Tao y es muy parecida a la percepción paulina de la sabiduría de Dios, aunque no es lo mismo. Para él también existe el lugar de lo que *no* es, solo que desde este se puede juzgar sobre lo que es.

Ha sido asimismo el lenguaje de los dadaístas, que desemboca en paradojas parecidas. Picabia, uno de los miembros de este grupo, decía: *lo indispensable es inútil*. ¡Eso es locura divina! Allí está contenido el problema del lenguaje: palabras enseñadas por la sabiduría humana y el lenguaje que expresa realidades espirituales en términos espirituales. Es el lenguaje que habla sobre y desde lo que *no* es, y no desde lo que es. Por consiguiente, tiene que hablar mediante parábolas o paradojas. Es el lenguaje de las paradojas que excava lo espiritual. Es el lenguaje de los dadaístas, utilizado de nuevo por otro dadaísta, Hugo Ball: *el lenguaje como la cárcel de la poesía*. Se trata del lenguaje destruido por su elaboración como simple transferencia de mensajes informativos, o sea, un lenguaje reducido al servicio del cálculo de utilidad. Es el lenguaje perfecto concebido como un lenguaje sin ambivalencias, que destruye no solamente la poesía, sino cualquier sabiduría. Destruye incluso la sabiduría de este mundo y no deja más que un esqueleto o "juegos del lenguaje". La paradoja de Ball es ahora: la poesía tiene que decir por medio del lenguaje, lo que el lenguaje es incapaz de decir.

Es igualmente el lenguaje del cinismo de Diógenes, que hallamos en los evangelios: por ejemplo, la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén. La hace sobre un burro, animal impuro según la creencia judía. Es lenguaje espiritual —a partir de lo que *no* es— que deja al emperador desnudo. Es locura que revela locuras.

Cuando Marx habla de Hegel, indica que está puesto de cabeza y que hay que ponerlo sobre sus pies [13]. Marx no habla de locura como lo hace San Pablo, pero se trata del mismo juego. Pablo también podría haber dicho que la sabiduría del mundo está puesta de cabeza, por tanto está loca (dislocada). Algo así ocurre, también, cuando Marx señala: *Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo*. La palabra fantasma sustituye aquí la palabra locura. Se refiere a lo que ven los poderes de su mundo. Ven locura y fantasma. Marx habla entonces del comunismo como fantasma, refiriéndose a lo que ven los otros.

---

[11] Crane Brinton hace esta generalización en su libro: *The anatomy of revolution*. New York, Vintage Books, 1965.

[12] *Chuang-Tzu*. Caracas, Monte Ávila, 1991.

[13] Eso mismo, con otras palabras, dice sobre la economía política clásica: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (Marx, *El Capital, op. cit.*, tomo III, pág. 768).

La divina locura habla asimismo en Marx. Él

> ...desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [14].

Luego, desemboca igualmente en la exigencia de que el análisis de la realidad tiene que hacerse desde la perspectiva de lo que *no* es, y no a partir de lo que es [15]. Solo así puede revelar la verdad.

Esto también es locura divina. Y también se perdió en la formulación de la ortodoxia marxista, y por eso es necesario recuperarla.

San Pablo podría haber dicho en su tiempo: Una locura recorre el Imperio: la locura divina.

Efectivamente, se trataba de una locura inclusive en las propias palabras de Pablo. Después, con la imperialización del cristianismo, este abandonó la locura. La ortodoxia que surge deja de ser locura, y es ahora sensata y muy razonable. Se hizo sensata al igual que la Ifigenia de Eurípides. Por eso, hasta el Papa Ratzinger puede encontrarse con el presidente Bush para un paseo armonioso por los jardines del Vaticano.

Sin embargo, esta misma iglesia es incapaz de entender el caso de Monseñor Romero, asesinado cuando celebraba la misa. Es demasiado sensata para ello. Romero hizo el siguiente llamado a los soldados de El Salvador:

> Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado.
> En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno: ¡cese la represión!

Esto es la locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo, es un crimen que merece la condena de muerte.

La iglesia institucional no sabe qué hacer frente a figuras como Romero o el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar el asunto como consecuencia del hecho de haberse metido en política. Por eso no los reconoce como mártires, en cuanto su muerte no ocurre por un motivo "religioso". Estas iglesias no conocen lo que San Pablo llama la "locura divina". Se han vuelto "sensatas".

Este crimen de Romero lo cometió también Dietrich Bonhoeffer y tantos otros, incluso los comunistas y socialistas, que enfrentaron el nazismo. Por igual motivo, Rosa Luxemburgo, Gandhi y Martin Luther King fueron matados. A ellos pertenecen asimismo el Che Guevara y Camilo Torres. Ninguno de ellos se sacrificó: son testigos de su locura divina, a través de la cual habla la sabiduría de Dios.

Hoy podríamos decir: Una locura recorre el mundo: la locura divina del *yo soy si tú eres*. Esta es la locura que hoy hace sabio.

Dostoievski, cuando escribe un libro sobre Jesús, aunque en clave, lo llama: *El idiota*. Visto desde el poder, Jesús es idiota. Pero, además, cuando escribe su parábola del Gran Inquisidor muestra un cristianismo que abandonó las idioteces y se hizo sensato al aliarse con el poder. En la parábola, Jesús salva su vida. La salva por retirarse del mundo y entregarlo a los inquisidores.

De igual forma, Bartolomé de Las Casas es un idiota en este sentido, y el libro de Gustavo Gutiérrez lo muestra magistralmente [16]. Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo. Eso en una situación en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo, era una Mala Nueva. Pero bautizaba.

El escritor Vargas Llosa escribió hace no mucho el prólogo para un libro editado en América Latina con el título *El manual del perfecto idiota* [17].

En la Unión Soviética estos idiotas iban al manicomio. Son los mismos idiotas. Y muchas veces tienen que ver directamente con el idiota de Dostoievsky.

6. El teatro-mundo de San Pablo y su inversión por Nietzsche

Muy explícitamente, el juego de las locuras de San Pablo retorna con Nietzsche, quien sobre todo a partir de su obra *La genealogía de la moral*, toma cada vez más a Pablo como adversario y enemigo central. En efecto, él empieza a girar alrededor de San Pablo;

[14] Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos)*. México, D. F., FCE, 1964, pág. 230.

[15] Véase la primera parte de mi artículo: "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico" (en www.pensamientocritico.info).

[16] Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, 1992.

[17] Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa, *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Con Prólogo del escritor Mario Vargas Llosa. Barcelona, Editorial Atlántida, 1996.

así, su libro *El anticristo* es, de hecho, un "antipablo". Nietzsche ve en Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir tal inversión. Pablo es la desgracia de la historia y Nietzsche siente la vocación de recuperar el mundo caído en las garras paulinas.

En este enfrentamiento con Pablo, Nietzsche se centra precisamente en los capítulos de la Primera Carta a los Corintios comentados antes. Asume su juego de las locuras, solo que para darle vuelta y dirigirlo contra el propio San Pablo. Lo hace de manera muy expresa, si bien no hace ninguna cita del texto. Nietzsche afirma lo siguiente:

> Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra "los nobles", "los violentos", "los señores", "los poderosos", merece ser mencionado si se lo compara con lo que *los judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*... Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...". Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía... [18].

La polarización presentada aquí por Nietzsche es evidentemente una reproducción de la polarización analizada por San Pablo en su juego de locuras. Nietzsche además, se refiere de forma directa a Pablo al final del texto cuando expresa: "Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía...". Es obvio que se trata de San Pablo. Con respecto a "la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios)", lo que Nietzsche afirma aquí es aquello que Pablo critica en los corintios y, a través de ellos, en lo que llama la sabiduría del mundo: son satisfechos, ricos, viven en el Reino como algo que *es*, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Nietzsche nada más cambia las palabras.

[18] *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1983, págs. 39s.

A esto enfrenta Nietzsche el otro polo:

> ...han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...".

Se trata del polo de la sabiduría de Dios en sentido paulino: los apóstoles son locos en el Mesías, son débiles, son despreciados. Lo son porque presentan esta sabiduría de Dios: en lo débil reside la fuerza, los plebeyos y despreciados son los elegidos de Dios y lo que *es* se revela a partir de lo que *no* es.

Nietzsche se refiere a eso, no obstante lo trata con un lenguaje de total desprecio. Además, imputa expresiones que jamás hacen presente de lo que se trata. Son sus malparados, su chandala. Los despoja de toda dignidad. Representan una "venganza espiritual" judía, resentimiento y envidia, y nada más.

Cuando San Pablo expresa cómo es visto él desde el punto de vista de la sabiduría del mundo, expresa exactamente lo que Nietzsche dice sobre él:

> Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos (1Cor 4, 9).

> Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y una basura para todos (1Cor 4, 13).

A pesar de eso, Nietzsche invierte el juego de locura de San Pablo y no deja nada a aquellos que critica. Los valores que han traído, no son más que la otra cara de su odio:

> Pero *esto* es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra—, brotó algo igualmente incomparable, *un amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas la especies de amor: ¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante,

> dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado [19].

Todo es malvado, odio judío, forma mentirosa de la voluntad de poder, un amor orientado a *la victoria, el botín, la seducción*.

De igual manera trata el tercer elemento de la sabiduría de Dios en el sentido de San Pablo: lo que *no* es revela lo que *es*.

El mundo es, y lo que es, es.

> Suprimamos el mundo verdadero [20].

> Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo [21].

> En esta historia lamentable, el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventan un mundo para calumniarlo y salir de él: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la "verdad", y en todo caso un juez y un condenado de este ser... [22].

> *Tercera proposición*. Hablar de *otro* mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor [23].

Todo se transforma en un pensamiento de anulamiento. Los termidores que comentamos antes, no hacen eso. Hacen, para utilizar los términos paulinos, el aprisionamiento de la verdad por la injusticia (Rom 1, 18) [24]. En este sentido son ideológicos. Por eso mantienen cierta relación con lo que Pablo llama la sabiduría de Dios. Nietzsche elimina esta verdad. No es ideológico, es cínico.

Hay que ver lo que en realidad Nietzsche ataca. Él lo dice, aunque enigmáticamente:

> San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; cómo mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. "La salvación viene de los judíos" [25].

De este modo Nietzsche ingresa al teatro-mundo. Hay un incendio universal, todo lo despreciable del mundo se rebela. Se rebeló en el Imperio Romano y se rebela en tiempos de Nietzsche. Su referencia al Dios en la cruz es efectivamente paulina. De acuerdo con San Pablo, lo crucificaron las autoridades desde su sabiduría del mundo, pues las autoridades crucificaron a Jesús en nombre de esa sabiduría. Para él, la cruz —que siempre vincula con la resurrección— es el símbolo de los débiles, en los que reside la fuerza; una fuerza que hace reventar el poder de los poderosos. Nietzsche no busca denunciar crucificadores. Quiere acabar con el sentido mismo de la crucifixión, con la idea misma de que la crucifixión haya sido un crimen cuyos culpables hay que ubicar. Quiere acabar con el incendio universal desatado por la crucifixión. El símbolo del Dios en la cruz debe desaparecer. Pero el antijudaísmo de Nietzsche tiene otras razones. Culpa a los judíos por haber desarrollado en su propia historia los valores expuestos por Pablo cuando habla de la sabiduría de Dios. El incendio universal que eso desata no proviene únicamente de San Pablo, proviene de la raíz del judaísmo.

Al enfrentarse con San Pablo, Nietzsche cree enfrentarse con la verdadera raíz de este incendio universal. Eliminando a Pablo, pretende eliminar las "maniobras anarquistas" de toda la historia. Su teatro-mundo desemboca en la voluntad del poder o el eterno retorno de lo mismo.

Este análisis nietzscheano nos obliga a continuar algunas reflexiones anteriores. Nietzsche parece convencido de que puede propinar un golpe mortal al incendio universal y las maniobras anarquistas, tanto del pasado como de su presente. Ciertamente, San Pablo es el primero que en efecto expone categorías básicas de un pensamiento crítico. Sin embargo, el pensamiento crítico aparece hoy de otra manera. Quizás ayude a comprenderlo una reflexión de Max Weber sobre la relación entre el puritanismo

---

[19] *Ibid.*, pág. 40.
[20] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, No. 456, pág. 267.
[21] *Ibid.*, No. 578, pág. 332.
[22] *Ibid.*, No. 456, pág. 267.
[23] "El crepúsculo de los ídolos", en: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo III, pág. 189.
[24] No se trata de una verdad, como hoy se la suele criticar como verdad absoluta. Es como la búsqueda de Dios por parte de San Agustín: ¿Cómo puedo buscarte si no te he encontrado ya? Ahora, en cuanto a esta verdad: ¿Cómo puedo encontrarla si no la tengo ya? Esta verdad es sencillamente lo humano que trasciende todas las estructuras y no acepta ninguna a priori.
[25] "El anticristo", en: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales, op. cit.*, tomo I, pág. 103.

calvinista inglés y el capitalismo que surge con este. Weber sostiene que dicho calvinismo posee una importancia clave para la aparición del capitalismo y lo que él llama el espíritu del capitalismo. Pero sostiene de igual forma que, una vez surgido el capitalismo como sistema, se reproduce con independencia de esta su raíz, e inclusive reproduce los valores que lo han constituido.

Cuando el pensamiento crítico se reconstituye a partir sobre todo de Marx, no lo hace recurriendo a San Pablo. La propia crítica objetiva del sistema capitalista implica constituir todo un pensamiento de respuesta que, objetivamente y a partir de este análisis, descubre aquellos valores descubiertos antes por Pablo. La propia realidad se impone y promueve tales descubrimientos, en cuanto se juzga desde un sujeto humano que quiere liberarse frente a este sistema. Este sujeto, formado a partir del cristianismo, es ahora parte de la propia realidad y reclama desde ella. El cristianismo, en su desdoblamiento, se reconoce en este sistema. Si proviene de la ortodoxia, y en especial del tipo de calvinismo que promovió el capitalismo, se reconoce en este sistema, sin que este dependa de tal reconocimiento. No obstante, si proviene del cristianismo de liberación, como Pablo lo hace presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo, sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento. Lo mismo vale para todas las religiones, en cuanto todas tienen elementos de liberación que se activan al vivir la necesidad del desarrollo de un pensamiento crítico frente a este sistema. Es lo que ocurrió con la teología de liberación, que hoy hallamos en el interior de todas las religiones del mundo.

Esto, por supuesto, no elimina hoy la autonomía del pensamiento crítico en un mundo hecho secular. Por eso, cuando este pensamiento surge en el siglo XIX, surge en la crítica del capitalismo y en el curso del desarrollo de la crítica de la economía política burguesa. Dicha crítica lleva al pensamiento crítico autónomamente, si bien se puede reconocer también en sus antecedentes [26].

Se podría decir que este pensamiento crítico sustituye lo que en la Edad Media cristiana era el derecho natural aristotélico-tomista. Aunque desempeñó un papel muy importante en la sociedad cristiana, su vigencia fue considerada autónoma, no dependiente del reconocimiento de la fe cristiana. En la actualidad el pensamiento crítico ocupa este mismo lugar epistemológico. Por eso, pienso que con este pensamiento ocurre algo muy parecido. Él es resultado del análisis objetivo de la realidad que vivimos, es resultado del propio realismo.

7. El juego de locuras y el maniqueísmo

Esta polarización que aparece junto con el juego de las locuras no es de por sí maniqueísmo, cuanto la explicación de su surgimiento. Existe una polaridad dentro de la realidad, frente a la cual hay que comportarse. No es una simple invención, sino que brota de la realidad misma. Es una explicación de hechos: el hecho de que este juego de locuras se produce una vez que la sabiduría de Dios, con su criterio de verdad, se manifiesta.

Es imposible que esta polarización no aparezca. En este sentido, el análisis de San Pablo es explicativo. Pero si es inevitable, surge el problema: ¿cómo comportarse frente a esta polarización? Es la pregunta por las mediaciones. Pablo no la contesta. La pregunta que hacía falta formular no la plantea: ¿cómo disolver esa polarización?, ¿cómo transformarla en una relación conflictiva que se resuelve constantemente sobre la base del reconocimiento mutuo relativo de ambas posiciones? Los llamados a la tolerancia son mera moralina. Es necesario mostrar que ambas posiciones poseen una raíz racional, si bien en el curso de su imposición ciega se transforman en irracionalidades locas. La una se transforma —míticamente hablando— en Satanás; la otra en el demonio Lucifer. Solo el reconocimiento mutuo de la raíz racional de ambas posiciones permite desinflar esta polarización. Ninguna de ellas puede ser loca en su raíz, y no lo es. Aunque sean locuras, su raíz es racional. Expresada de manera mítica, la relación es entre lo satánico y lo luciférico (y no entre lo apolíneo y lo dionisíaco) [27].

Al no desarrollar las mediaciones que corresponden, Pablo constantemente desemboca en grandes ambigüedades. Son las ambigüedades del cristianismo posterior y de las propias sociedades seculares que le siguen en la modernidad. Cada uno de los polos se puede legitimar. Pero al legitimar en términos absolutos uno frente al otro, se manifiestan los polos satánicos y luciféricos.

---

[26] Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de cambio del capitalismo. Hemos intentado seguir este tipo de crítica de la economía política a partir de la economía política burguesa actual. Ver: Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*. San José, DEI, 2005. Ver también: "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", *op. cit.* Hemos citado arriba lo que Marx llama el imperativo categórico *de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*. Sin embargo, estas exigencias únicamente llegan a tener significado concreto si las entendemos en el marco de una crítica de la economía política. Si no, pueden significar cualquier cosa.

[27] Para estas afirmaciones me baso en mi libro: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José, DEI, 2003.

San Pablo piensa desde sus experiencias personales. Todas ellas son experiencias en pequeña escala. La experiencia de Atenas y la del conflicto en Corinto son notables, no obstante así es toda experiencia humana. En el microcosmos se esconde el macrocosmos. Por lo tanto, se habla de este a partir de aquel. Todos de hecho hacemos eso, pues no existe otra forma de vivir lo que ocurre en el macrocosmos. En Pablo esto es llamativo: él descubre el macrocosmos a partir del microcosmos, por la sencilla razón de que el macrocosmos siempre está en el microcosmos, y viceversa.

Es lo que sucede con la vida y la muerte de Jesús en Palestina y en Jerusalén. La Jerusalén de ese tiempo es periferia del mundo, sin ninguna importancia en el Imperio, aun así este microcosmos revela el macrocosmos y lo transforma. En lo pequeño reside la fuerza. Y lo que determina no se encuentra en el poder de Roma, ni entonces ni hoy. Pablo sabe ver el macrocosmos en el microcosmos, porque en lo pequeño está lo grande y en lo débil está la fuerza. Es lo que llama sabiduría de Dios.

Lo que es Nueva York se percibe en Harlem y en Bronx, no en Manhattan y su bolsa. Y lo que sucede en Europa se lo capta en su legislación sobre los inmigrantes, con sus consecuencias de nuevos campos sin ley y los muertos africanos en el mar; y lo que es la estrategia de la globalización se visualiza mejor en África, Haití y otros países del llamado Tercer Mundo. La sabiduría de Dios juzga desde allí. En un congreso escuché decir a un africano: África no es el problema, es la solución. Puede que sea cierto. Cuando menos vale: si no hay solución para África y desde ella, no se trata de una solución. Esto lo vemos diariamente en el Gulag del mundo libre, que se extiende por los barrios de miseria del mundo entero. En este Gulag encontramos la verdad de lo que es la estrategia de globalización. Constituye su base corporal.

¿Qué es la locura de la sabiduría de este mundo? No es irracionalidad de por sí. Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad de por sí, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

Cuando joven estuve un año (1949-50) en un noviciado jesuita, y recuerdo una discusión con el padre maestro de nombre Flosdorf. Él citó a San Ignacio de Loyola diciendo: si tengo la opción de convertir al capitán de una tropa o a un soldado raso, convertiré al capitán. Esto porque, si tengo al capitán, tengo toda la compañía. Protesté e insistí en que habría que escoger al soldado raso, pues a partir de él se da la luz de la Buena Nueva. El padre Flosdorf me contestó: en el fondo usted tiene razón con su crítica, sin embargo hay que entender a San Ignacio desde su tiempo. Yo estuve de acuerdo, y lo sigo estando. Con todo, siempre insistiría: esta proposición ignaciana es de sabiduría de este mundo, no presenta la sabiduría de Dios. Esta es sabiduría loca, enfrenta el cálculo de la utilidad. Este cálculo es del orden de: es útil, visto desde el cálculo de la utilidad y del poder, de lo cual se deriva que es necesario. Borra la sabiduría de Dios. Y San Ignacio, en este juicio, somete todo al cálculo de utilidad. Esta historia verdadera muestra el problema de la ortodoxia cristiana con su sabiduría del mundo, y muestra igualmente su relativa permeabilidad.

En su Carta a los Romanos, San Pablo vuelve a hablar de esta locura. Con ello continúa con su argumento de los capítulos iniciales de la Primera Carta a los Corintios:

> En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia (Rom 1, 18).

> ...jactándose de sabios se volvieron locos (Rom 1, 22).

Esto es lo que podríamos denominar la definición de la ideología —aunque él, claro está, no utiliza esta palabra— por parte de Pablo: la injusticia aprisiona la verdad, la lleva presa, la ataca; este mismo concepto lo hallamos en Marx. De hecho, podríamos sintetizar la Carta a los Romanos con esta proposición. Todo se desarrolla a partir de allí. Ahora, la locura de la sabiduría del mundo es este aprisionamiento de la verdad por la injusticia [28]. Es ideología. Esta es la primera vez que el problema de la ideología es analizado.

También el ir a bautizar en vez de entregar la Buena Nueva, aprisiona la verdad en la injusticia.

Esta irracionalidad de lo racionalizado es la irracionalidad interior al cálculo de utilidad, y consiste en "aprisionar la verdad en la injusticia" (Rom 1, 18). ¿Qué es, entonces, la locura de la sabiduría de Dios? Es la razón que trasciende la racionalidad de la sabiduría de este mundo en cuanto a su irracionalidad, lo que efectúa en nombre de lo que *no* es. Desde la perspectiva de la sabiduría de

---

[28] Actualmente existe una amplia discusión sobre esta cercanía de San Pablo con el pensamiento marxista. Ver: Jocob Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta, 2008; Slavoy Zizek, *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-Textos, 2000; Slavoy Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona, Paidós, 2001; Slavoy Zizek, *Visión de paralaje*. Buenos Aires, FCE, 2006; Slavoy Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (Ed. cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*. Madrid, Anthropos, 1999); Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un comento alla Lettera ai Romani*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000. Ver también: Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981 (Segunda edición, revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales); Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991.

este mundo, que no reconoce la irracionalidad en su propio interior, la razón de Dios es irracionalidad pura. Eso porque esta razón no puede argumentar por medio de la razón instrumental, discursiva. Opera en el campo de la razón mítica y, por consiguiente, solamente argumenta trascendiendo la razón instrumental.

Pero, igualmente, puede desarrollar su propia irracionalidad al pasar por encima de todas las factibilidades humanas en su intento de realización. Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación, el cálculo de utilidad —a partir del cual se constituye el poder— y la afirmación del otro: yo soy si tú eres.

No obstante, la polarización no es mediatizable por una simple conciliación entre los polos de una antinomia. Ella posee un lado que expresa la verdad de la sabiduría de Dios y que es la verdad también del otro polo, el polo de la sabiduría del mundo y, por tanto, del poder. Pero la sabiduría de Dios no puede abolir o sustituir el polo de la sabiduría del mundo. Por eso tiene que mediatizar, para poder ser el polo de la determinación y especificación legítima del todo. No es lo que Zizek llamaría una paralaje. La mediación resulta ser un conflicto tan inevitable y tan interminable como la propia condición humana, inscrito en un consenso acerca de las propias razones del conflicto. El surgimiento de los dos polos hay que entenderlo como una escisión interna de la propia racionalidad de la acción humana, la cual es inevitable y de la que se deriva la escisión de Dios como Dios del poder y Dios de la liberación. Podemos usar aquí un concepto creado por Althusser, aunque cambiemos su contenido. Se trata de la sobredeterminación. La acción humana debe sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios. De este modo puede ser emancipadora. No reduce los conflictos a conflictos de intereses desnudos, los sobredetermina y penetra por el criterio de lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios, que es locura divina frente a la sabiduría del mundo.

Cuando ocurre la negación mutua de un polo hacia el otro, ella se expresa también en el pensamiento. Al descubrir la irracionalidad en el interior de la racionalidad formal, Marx habla de ciencia burguesa. Esta ciencia burguesa niega tal irracionalidad y, en cambio, descubre pura irracionalidad en el otro polo. No responde al reproche de ser ciencia burguesa proclamando que lo que hace Marx es ciencia socialista. O sea, afirma que el análisis marxista no es teoría sino puro blablablá; o como lo expresa Popper en términos más nítidos: no es científica. Por eso, al reproche de ciencia burguesa por parte de Marx responde que lo que este hace no es ciencia, es un simple cúmulo de afirmaciones circulares. La condena de Popper es total y, por ende, también lo es el conflicto correspondiente. La condena de Marx, en cambio, es relativa; permite por tanto un conflicto con mediaciones que todavía no se ha desarrollado, y por eso los nuevos gobiernos de izquierda latinoamericanos están intentando desarrollarlo. Por el contrario, la lógica de la ciencia burguesa, al no admitir este desarrollo, desemboca en el nihilismo y el aniquilamiento. Esto por negar que el otro tenga razones. Aunque se considere algo una locura, siempre hay que advertir que incluso la locura tiene raíces en alguna razón.

8. El laberinto de la modernidad

Si buscamos el paradigma de la modernidad, es este: el juego de las locuras que desemboca en un teatro-mundo. A la postre resulta ser no solo un teatro-mundo, sino además un laberinto. Contiene una gran estructura mítica, que constituye su sostén. Su argumentación contiene razones, sin embargo son razones míticas que engloban las razones instrumentales que se desarrollan en su interior. Por ser razones míticas, no dejan de ser razones. En este sentido, el paradigma es el marco categorial de la propia modernidad. Este marco categorial es —y solamente puede ser— mítico, es razón mítica.

Se trata, de hecho, de la irrupción de la referencia a un sujeto universal enfrentado a todas las estructuras del mundo humano. Él irrumpe y polariza. Pero lo que aparece no es una esencia externa que se introduce en la realidad, sino un quiebre en la propia realidad que antes no es percibido. Por eso, lo que aparece es un laberinto dentro del cual se buscan caminos. El laberinto es ahora el mundo mismo, sin que se pueda salir de él. Se vive en él, se sobrevive en él, y se busca sobrevivir y moverse de la manera más humana posible. El hilo de Ariadna en este laberinto, es la recuperación constante de lo humano.

Partimos del análisis de los textos paulinos para nuestro esbozo del paradigma de este laberinto. Sin embargo, este paradigma es algo que subyace al proceso histórico posterior. Los polos, en cambio, se desarrollan, aunque el paradigma vuelve y vuelva a subir, aunque las palabras cambien. Desde este paradigma se descubre el mundo como un mundo secular. La palabra secularización no se adecua bien a este proceso. No se trata de una secularización, cuanto del descubrimiento de la secularidad del mundo. Insinúa que hay una pérdida. La forma en la que Walter Benjamin lo enfoca, sigue siendo la más adecuada. Se trata de transformaciones que se desarrollan desde el interior del proceso histórico concreto.

Para mostrar el proceso en sus varias etapas históricas necesitaríamos un análisis mucho más detallado de lo que en este texto podemos ofrecer. Por eso, no lo intento. Presento el análisis más bien en el sentido de un esbozo de todo un programa de investigación. El fragmento citado de Benjamin, "Capitalismo como religión", es también eso. Trato de tomarlo en serio e irlo ampliando. ■

CULTURAS ALTERNATIVAS MÁS ALLÁ DE LA CONTRACULTURALIDAD

Yanet Martínez Toledo

1. Alternativo frente a qué: coordenadas culturales de la hegemonía en la contemporaneidad

Si fuese necesario caracterizar de manera sintética las formas de expresión y concreción de lo cultural en la contemporaneidad, nos enfrentaríamos a un escenario signado por el protagonismo de lo cultural industrial a través de producciones seriadas, masivas, trasnacionales como los representados por editoriales, casas disqueras, o las industrias audiovisuales y multimedia. No se trata únicamente de una cultura llevada al *sumun* de su industrialización, presente en cada espacio en que se consolidan las relaciones sociales entre los seres humanos (Jameson, 1986: 143).

Pero a la par de este modo de producir cultura, ubicado en el *mean stream* de nuestra modernidad, aparecen modos de producción que en su carácter de subalternos y —en algunos de los casos alternativos— han pretendido no solo sobrevivir o interpretar los modos de producción de la cultura hegemónica, sino que han intentado producir nuevos modos culturales.

En este caso estaríamos frente a un tipo de producción ampliada, en la que la centralidad no está en la producción de objetos con valores de uso determinados, sino en la producción de un nuevo tipo de relaciones sociales. En tanto producción, debería ser entendida como "producción social de la vida". Un tipo de cultura que piense la producción de este modo rompería con algunas de las determinaciones tradicionales que ubican lo cultural en la esfera de la reproducción —estableciendo un cisma entre base y superestructura—; ideología, no se producen objetos, sino un nuevo tipo de relaciones sociales.

Aunque no bastaría con pensar que la concepción de la cultura como sector económico (industrial) o la cultura como modo de producción de la totalidad de las prácticas, abarcan el amplio espectro de lo que lo cultural representa para los estudios sobre la sociedad. Desde diversas perspectivas teórico-metodológicas se ha buscado un acercamiento a la bastedad de lo cultural. Como señalé con anterioridad, muchas de las disciplinas de las ciencias sociales han tratado de aprehender de diversas maneras lo cultural.

Las formas de comprensión de la organización de lo cultural se han venido complejizando desde mediados de la década del setenta, ubicándola más allá de las industrias para insertarla en las políticas, resaltando el papel de la cultura, y de sus instituciones, como articuladora social, es decir: como recurso que posibilita dar lugar a procesos de integración social de sectores marginados de los diseños de políticas culturales (Yúdice, 2006).

Al identificar las capacidades de ciertos procesos culturales para producir niveles diversos de integración y reconocimiento social de grupos específicos se complejiza el estatuto de lo cultural contemporáneo pues, además de su ya consabido carácter mercantil, se le reconoce la capacidad de articulación social. Solo que en este caso seguiríamos hablando de una articulación social cooptada por los Estados por mediación de las políticas culturales, que a la vez han tenido que ser replanteadas al enfrentarse con las demandas de los sectores subalternos.

Ambas formas de acercamiento a las producciones culturales, tanto la concepción de lo cultural industrial como la cultura como recurso, tienen en común el interés de conformar procesos

de institucionalización de lo cultural. Una institucionalización que se corresponde con la necesidad de crear mecanismos de control de la producción cultural y de la inclusión de prácticas culturales concretas en circuitos de mercado, o de reconocimiento social. Lo que significa que antes de hacerse visibles "masivamente", las producciones culturales subalternas son apropiadas por los sectores hegemónicos: Estado, fundaciones con función de mecenazgo, empresas comercializadoras, etcétera, ya sea en nombre de las lógicas del mercado o de las políticas culturales.

2. De lo subalterno a lo alternativo

La comprensión de las producciones culturales de los sectores subalternos y las formas en que se insertan en las prácticas de una sociedad en concreto tienen que ver con la apropiación, interpretación y universalización de las producciones subalternas por parte de los sectores hegemónicos, o lo que es lo mismo: con la "traducción" de dichas prácticas a los códigos culturales de los sectores hegemónicos, y la representación de los mismos no como "interpretación" sino como "realidad".

Estas apropiaciones formarán parte de la ideología de los sectores dominantes, de sus discursos acerca de la conformación de lo nacional y del rol que en ella han cumplido los diferentes sectores sociales, las concepciones de desarrollo que han formado parte de los imaginarios y las políticas económicas, educativas, culturales. En síntesis, una representación de lo subalterno tal cual los sectores hegemónicos los ubican en la conformación de constitución de lo social.

Las relaciones entre subalternidad y hegemonía se manifiestan de manera compleja en nuestras sociedades. Por eso resulta engañoso pensar lo subalterno solamente en términos de "adaptación" a las condiciones culturales impuestas por los sectores hegemónicos (Brito, 2005: 17). O como un proceso de interpretación y/o apropiación de los modos de expresión de los sectores hegemónicos (Mattelart y Mattelart, 1991), aunque esto signifique, en principio, superar las concepciones tradicionales que ven lo subalterno como pasivo y prisionero de las ideologías de las clases dominantes.

La visión de lo subalterno que se apropia y reinterpreta el discurso hegemónico, reconoce la existencia de una pluralidad de lecturas de la realidad social más allá de lo universalizado por la cultura hegemónica (Mattelart y Mattelart, 1991), pero en alguna medida escamotea el carácter activo de los sectores populares en las relaciones sociales de producción cultural, en tanto toma como punto de partida de la producción cultural a lo hegemónico, ya sea mediático, ya sea político.

Existe una diferencia metodológica y situacional entre considerar el carácter activo de lo subalterno en su capacidad de producir una "recepción activa" de la cultura hegemónica (García Canclini, 1991), y considerar lo subalterno en su capacidad de producir una determinada cultura que le es "devuelta" por las producciones de sentido hegemónicas, luego de un proceso de apropiación, interpretación y ajuste (Barbero, 2003: 173). Las producciones culturales de los sectores subalternos son entendidas, entonces, en su calidad de matrices culturales de las producciones culturales hegemónicas que producen un determinado imaginario de lo social, universalizado (Barbero, 2003: 175). Matrices que se actualizan constantemente y son reinterpretadas por las producciones hegemónicas —desde los medios de comunicación, la escuela y las organizaciones de intervención social, etcétera— en una relación de reconocimiento-extrañamiento en la que lo subalterno, pero también lo hegemónico, deben constituirse de forma constante en un proceso que incluye toma de conciencia de sí mismo en relación con el otro.

Con todo, la comprensión de las producciones culturales de los sectores subalternos no parece ser suficiente si nos restringimos a lo interpretado y universalizado por los sectores hegemónicos —universalización que se expresa cada vez de forma más compleja al presentarse tras el velo de la diferencia cultural y de la exacerbación de las "particularidades" de cada sector social—. Además de lo subalterno "apropiado" por los sectores hegemónicos, existe lo subalterno "apropiado" y asumido como identidad por la diversidad de modos de prácticas de subalternidad, que en primera instancia parte de la especificidad de las condiciones concretas en las que viven, pero necesariamente debe tender a la articulación.

Este subalterno asumido como identidad se diferencia del subalterno apropiado desde lo hegemónico en que parte de una posición de diferenciación con respecto a lo hegemónico, y con respecto a otros modos de subalternidad. De ahí que podamos representar una pluralidad de condiciones de subalternidad que se expresan desde lo étnico, lo racial, las diferencias de sexo-género, las generacionales, las diferencias en cuanto al rol que se ocupa en el proceso de producción y modernización, ya sea a nivel personal, grupal, nacional o supranacional.

Esta conciencia de subalternidad se produce a partir de la comprensión de las lógicas del sistema de relaciones sociales que reconocemos como culturales, y que posibilita que nos produzcamos y autoproduzcamos constantemente como seres hu-

manos. Un sistema de relaciones basado en la dominación de unos sujetos por otros, entendiendo la dominación como forma específica de expresión de las relaciones de poder que cosifican, objetualizan y discriminan a unos sujetos con respecto a otros. Un sistema de relaciones de dominación muy complejo que no se basa solo en una dicotomía estática entre sujetos y objetos de dominación, sino que se basa en la movilidad de tales roles en el amplio entramado de relaciones sociales expresadas tanto en lo público como en lo privado.

Por otra parte, no podríamos decir que en ese sistema de relaciones sociales la dominación sea el único modo de relacionarnos. Podríamos decir que la dominación es un tipo "dominante" de expresión y concreción de las relaciones sociales, aunque no el único. De igual manera podríamos decir que la cultura de la dominación es una especie de cultura "dominante", pero no el único modo de expresión de lo cultural. La cultura y sus modos de producción no constituyen un bloque monolítico que se acepta o se desecha como un todo.

Si consideramos este punto como factible entonces no habría que identificar lo cultural con lo hegemónico, aun cuando sea en la forma poco democrática de "cultura de la dominación", ni lo subalterno con lo contrario a la dominación y, por tanto, "contracultural". La cultura debe ser entendida como la totalidad de las prácticas que constituyen un determinado sistema de relaciones, es un proceso total —que no totalitario— conformado por prácticas hegemónicas y subalternas de producción de lo social, prácticas que se enfrentan, a la vez que se solapan —si bien nunca de manera espontánea o voluntaria.

En ese sentido, cultural es la dominación, pero asimismo lo es toda lucha por subvertir el carácter dominador de las relaciones sociales concretas en las que nos constituimos: ya sea en la forma de relaciones sexo-género, alumno/a-profesor/a, padre/madre-hijo/hija, productor/a-consumidor/a. Dicha subversión debe tomar la totalidad de las prácticas sociales de los seres humanos, partiendo de lo cotidiano y personal.

Lo subalterno contracultural como categoría de análisis nos ofrece, sin embargo, una posibilidad concreta: pensar lo subalterno como subversión de la dominación, y no solo como adaptación a la dominación. Las demandas sociales presentadas por grupos, que en principio fueron ubicados en la engañosa condición de "minorías", son total y absolutamente pertinentes. Tales procesos posibilitaron la visibilización y el reconocimiento de prácticas culturales plurales en formas de organización no restringidas a los partidos políticos, creando nuevas formas de articulación y movilización social que involucraron una multiplicidad de modos de expresión de lo subalterno desde lo artístico, lo mediático, lo performativo (Brito, 2005: 55).

Sucede, no obstante, que al presentar la necesaria subversión de las relaciones culturales de dominación como enfrentamiento, elevando la cultura hegemónica al estatus de toda la *cultura*, la teoría contracultural reconoce como legítima a una única expresión de cultura: la dominante. Y lo hace porque piensa la sociedad como sistema cerrado expresado por una cultura que excluye, que deja fuera a otra cultura. No es que la cultura dominante no excluya o deje fuera: al objetualizar a amplios sectores poblacionales, al llamarles "minorías", "masa", es evidente que está dejando de reconocer la pluralidad de expresiones de lo social. Pero la exclusión o la negación no hacen que esas prácticas dejen de existir. Al existir son culturales; y su derecho a existir no solo es legítimo, sino humanamente necesario. De hecho existe, con o sin el amparo de leyes, con o sin discriminación.

En ese sentido, lo subalterno que articula demandas, que enfrenta el poder en cualquiera de sus expresiones, es cultural. La lucha contra la dominación es cultural, no contracultural. Aunque si queda claro que existe una diferenciación entre lo subalterno que se adapta a lo hegemónico, y lo subalterno propositivo. Este segundo, al reconocerse y reconocer las condiciones en las que se desenvuelve, debe subvertir las relaciones de dominación subvirtiéndose a sí mismo. Este sería el primer paso para la conformación de un proyecto que en principio podríamos llamar alternativo.

3. De las tácticas a las estrategias: condiciones de posibilidad de lo alternativo

Llegados a este punto podríamos sintetizar que lo alternativo debe provenir en primera instancia de lo subalterno. Lo subalterno que toma conciencia de sí, de su lugar en el mundo; a la vez que es capaz de reconocer una compleja relación de distinción-semejanza con respecto a otros proyectos que se reconocen como subalternos. Esta toma de conciencia es importante, pues posibilita la articulación de demandas que sean capaces de poner en sintonía praxis concretas en función de objetivos comunes (Laclau, 2005: 100).

Al proceso de reconocimiento de las demandas debe sumarse el de la organización, de cómo se va a exigir el cumplimiento de las mismas. Ejemplos en la región tenemos bastantes: la lucha por el agua en Ecuador, las reivindicaciones étnicas de diversos

sectores poblacionales, la lucha de los maestros en Oaxaca, la de los estudiantes en Chile. Cada una de ellas ha sido capaz de movilizar en alguna medida a la sociedad civil de sus países y de la región en general.

Estas expresiones de lucha por la reivindicación y el cumplimiento de demandas concretas no son nuevos en el continente, pero sí lo ha sido el modo en que se han socializado dichas expresiones, la rapidez con que lo han hecho y el carácter de enfrentamiento con las informaciones que desde la hegemonía se da de ellas. Es decir, han logrado ser alternativas tanto por lo que exigen, como por las formas en que han sabido comunicar sus exigencias. De igual manera, por el modo en que comunican las experiencias de las que forman parte.

La conjunción entre la articulación y la presentación de demandas de sectores sociales subalternos, y las formas en que representan y ponen en común sus experiencias, sus prácticas cotidianas, puede catalogarse como la representación, desde la praxis, de expresiones de una cultura alternativa que necesariamente debe actualizarse. Esa actualización ha de producirse en el intercambio entre los miembros de las organizaciones, ya sea dentro de estas, ya sea en su vínculo con otras.

Las luchas por reivindicaciones sociales de los sectores subalternos, no pueden darse en estos tiempos fuera de las luchas de los medios de comunicación; esta, si bien no es la única dimensión es una de ellas, ya que se está jugando con la desinformación de nuestras sociedades como un modo de injerencia y de silenciar las practicas transformadoras. Frente al monopolio de la información, las organizaciones reconocen la necesidad de comunicar y compartir sus puntos de vista y propuestas. Aun así, este proceso únicamente es posible si se rediseñan las estrategias de comunicación de las mismas. Es preciso contraponer a la información de los grandes medios, que por lo general silencian o criminalizan las prácticas de los movimientos sociales, una lucha que incluya la información, pero que también se centre en la lucha por la democratización de la comunicación y por el respeto a los derechos de los pueblos a producir una comunicación que represente su cultura, sus raíces y sus luchas sociales.

En las organizaciones y los movimientos sociales del continente se presenta la necesidad de definir estrategias y políticas de comunicación entendidas como un conjunto de principios, voluntades y decisiones que definen y orientan el rumbo de la comunicación de una organización. De hecho, un número creciente de organizaciones sociales ha asumido en los últimos años que un reto pendiente es el desarrollo de políticas y estrategias de comunicación, como condición para poder afirmar su visibilidad e incidir con mayor fuerza en el debate público, como de igual modo para fortalecer internamente a la organización. Es en razón de esta doble preocupación, que las actividades de comunicación son encaradas básicamente en dos niveles: las que se dirigen hacia las bases y las que se orientan hacia la opinión pública, nacional o internacional.

En términos prácticos, las políticas y estrategias de comunicación se concretan cuando las organizaciones y los movimientos sociales deciden crear medios de comunicación propios, que establezcan una franca distinción con los modos hegemónicos de hacer comunicación. Esto les permite disminuir el bloqueo de comunicación al que son sometidos por los grandes consorcios mediáticos que frecuentemente recurren al ocultamiento, la tergiversación o criminalización de sus prácticas sociales, culturales y políticas.

Dentro de las políticas y estrategias concretas de comunicación propias de la praxis comunicativa de los movimientos populares a partir de los años noventa, está la de tomar en consideración la funcionalidad de los diversos niveles de la comunicación, sumando a su tradicional producción de comunicación en el espacio comunitario mediante talleres, o los proyectos de creación de radiobases, altavoces o los tradicionales murales comunitarios. Las organizaciones populares han sumado a los intercambios vivenciales la producción de flujos de información que trascienden los límites de la comunidad, para propiciar el intercambio de experiencias y de concepciones del mundo mediante la creación de redes de comunicación a nivel regional y mundial.

Si, a nivel internacional, las experiencias culturales transformadoras y alternativas con intenciones educativas, participativas y críticas, propias de algunos de los movimientos sociales, han logrado ser visibilizadas, aprehendidas y evaluadas por otros movimientos y actores sociales, ha sido en buena medida por el aporte de las nuevas formas de comunicación masiva como manera de difusión alternativa. Por ello vale hacer la salvedad de que Internet, las listas de correo que han permitido una comunicación constante, han facilitado el intercambio entre organizaciones, sin embargo para nada representa la completitud de las formas de trabajo político o de incidencia social. En ese sentido, lo loable del posicionamiento de las organizaciones frente a este medio de comunicación se encuentra en la superación del tradicional prejuicio ante los medios, el apoderamiento, no solo de la tecnología, sino mediante la producción de nuevas formas de periodismo y de noticias. Pero sobre todo en la seguridad con que han sido capaces de resignificar modelos de comunicación y de gestión para ponerlas en función, no en la propaganda, sino en el diálogo.

De ahí que entre las transformaciones culturales alternativas, la comunicación cumpla un importante papel en la consolidación de identidades colectivas, lo mismo que en su posicionamiento, como práctica dialógica, en la compleja red de relaciones sociales que precisan ser cambiadas dentro de las dinámicas culturales constitutivas de nuestras sociedades.

Bibliografía

Acanda, J. L. (2005). "Changes in Cuban Society and their reflection in Cuban Thought from the ninetiesto the Present", en R. Hernández, M. Espina, et al., *Changes in Cuban Society since the nineties*. Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars, págs. 125-138.

Brito, L. (2005). *El imperio contracultural: del rock a la posmodernidad*. La Habana, Argos.

Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José, Arlequín.

García Canclini, N. (1991). "El consumo sirve para pensar". *Diálogos de la Comunicación*.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.

Jameson, F. (1986). "El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío", en *Casa de las Américas* (Cuba), págs. 141-173.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

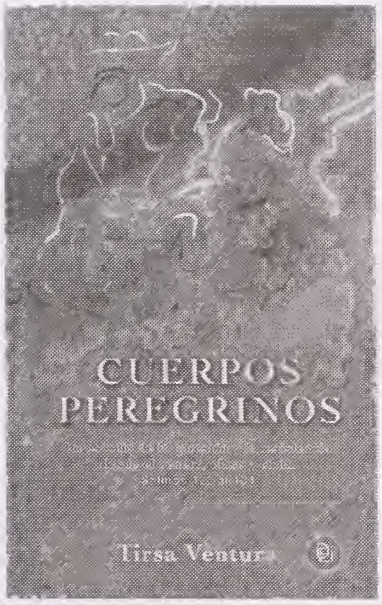
Martín Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá, Andrés Bello.

Mattelart, Armand; Mattelart, Michel (1991). "La recepcio: el retorno al sujeto". *Diálogos de la Comunicación*.

Williams, R. (1997). *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península.

Yúdice, G. (2006). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. La Habana, Ciencias Sociales. ■

NOVEDADES DEI

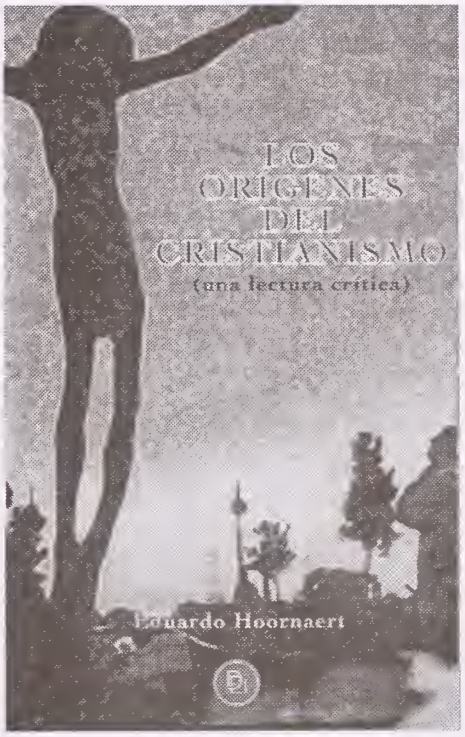


CUERPOS PEREGRINOS

Un estudio de la opresión y la resistencia desde el género, clase y etnia.

Salmos 120 al 134

Tirsa Ventura



LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

(una lectura crítica)

Eduardo Hoornaert

SALIDAS, MUERTES Y REGRESOS

Desde la sutileza del caos al resurgir de las historias de mujeres en Rut

Tirsa Ventura [1]

Como metáfora cultural, el caos nos anima a cuestionar algunas de nuestras creencias más queridas y nos incita a formular nuevas preguntas acerca de la realidad. En otras palabras, la idea del caos favorece nuevos modos de pensar y de vivir. El caos es, al tiempo, muerte y nacimiento, destrucción y creación [2].

Este ensayo pretende ser una lectura sugerente y provocativa para andar por las sutilezas del caos en su expresión de muerte y vida, tal como se presenta en el texto de Rut cuando es leído prestando atención a las historias de mujeres. Se trata de realidades que cotidianamente experimentan muchas mujeres y grupos en América Latina y el Caribe. La muerte como realidad que hace parte de los seres vivos es un fenómeno cotidiano, ya sea provocada o natural. Una manera de entender la muerte puede estar relacionada con la expresión máxima de finitud. Pero ni por esa realidad finita se detienen cada día las infinitas prácticas para sobrevivir de mujeres negras, indígenas, pobres en general. Es dentro de las realidades de muerte y vida, en sentido de salidas y regresos, que pretendemos entrar al texto de Rut. Un texto que, por lo demás, ha sido estudiado desde diferentes perspectivas en los distintos continentes.

Rut es un texto muy presente en los estudios y lecturas de mujeres y hombres de nuestras comunidades: la amistad, la solidaridad, los desplazamientos, el poder de hombres y mujeres y entre mujeres, pueden ser algunas de las formas enfatizadas cuando este texto es leído desde las diversas realidades. Sugiero en esta ocasión, prestar atención al aparente desorden con que se inicia el texto, expresado en los movimientos mismos espaciales, temporales y corporales. Con eso nos lleva a un final que plasma no solamente historias de mujeres, sino de una mujer extranjera, dentro de la perspectiva mesiánica del pueblo de Israel.

1. Desde un aparente desorden

En primer lugar, prestemos atención a las acciones presentes en el texto, los verbos: "ir", "permanecer", "morir", "levantar", "volver", "andar", "llegar", "decir", "ordenar", "tomar", todos ellos motivan a pensar en cambios, movimientos, aunque asimismo en estabilidad. Situaciones que se transforman; pero sobre todo situaciones que hablan y sugieren sobre relaciones, sobre poderes, sobre crisis que posibilitan oportunidades. Textos de hombres que nos cuentan sobre historias de mujeres, a su manera, con sus maneras, pero que nos provocan ir más allá de las intenciones redaccionales.

---

[1] Doctora en Ciencias de la Religión con énfasis en Biblia, actualmente profesora investigadora en el DEI y profesora de Antiguo Testamento en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José.

[2] John Briggs y F. David Peat, *Las siete leyes del Caos. Las ventajas de una vida caótica*. Barcelona, Grijalbo, 1999, pág. 8.

El libro de Rut está, estructuralmente, formado por cuatro escenas íntimamente relacionadas. Cada una de estas escenas es un capítulo, en los cuales se pueden encontrar centros diferentes que se entrecruzan, donde están presentes las mujeres [3]. A partir de esto observamos que dentro de cada capítulo existen varias partes. Y en cada una de estas, personajes y voces centrales; relaciones, acciones y búsquedas de sobrevivencia; y también silencios. Silencios que es posible tengan que ver con relaciones de poder (2, 1.9-10; 4, 16). Y desde el punto de vista narrativo, un poder que tiene el narrador del texto, quien administra ese poder entre los personajes.

Y en esa dinámica, reconocimientos y halagos que desde fuera del texto hacemos lectoras y lectores, identificados con uno u otro personaje o acciones. Sugiero igualmente prestar atención a las acciones, los gestos y movimientos, en ocasiones sutiles, si bien cargados de sentidos, en relación al uso de la sexualidad y del cuerpo de mujeres en sentido más general (3, 3-5).

Como las tres escenas están estrechamente relacionadas, no nos queda más que ir entrando en cada una de ellas teniendo en cuenta esta relación. Sin embargo, como se podrá observar en el esquema estructural, ellas contienen propuestas temáticas distintas. De ahí la necesidad de ser analizadas de forma individual. Al proponer esto, estoy presentando mi metodología para la comprensión de este texto. Una metodología que propone partir de la estructura misma de la narrativa, y la manera en que se va desarrollando desde relaciones internas en los capítulos y de interrelaciones entre capítulos y versículos. Esto invita a estar atentas/os a cualquier movimiento dentro del texto, así como a prestar atención al discurso mismo; ¿cómo se va tejiendo este?, ¿a dónde quiere llevar a la lectora o lector del texto?

En fin, estoy preocupada por abordar el texto desde una lectura feminista crítica, que me permita descubrir las representaciones de mujeres y hombres, pero más allá de eso, las relaciones de poder que se esconden detrás de estas representaciones. Es importante destacar que no se trata nada más de un texto que lleva a reflexionar sobre las intimidades individuales y de una familia, sus movimientos, costumbres, anhelos; evidencia también el accionar de todo un sistema en donde son definidos con claridad los papeles de mujeres, ya sean ellas nativas o extranjeras. Más aún, donde se revela acerca de la realidad de desprotección que viven las mujeres. El destino de ellas aparece anclado, determinado por hombres: esposos, hijos, ancianos del pueblo (4, 8-10). Al final, son las desprotegidas mujeres, de este texto y otros, quienes hacen posible la descendencia mesiánica dentro de la historia del pueblo de Israel (4, 17).

El capítulo 1 sienta las bases para poder entrar a los siguientes. En ese sentido, observamos cómo el v. 1 de este capítulo abre planteando las razones del texto.

El capítulo 2, por su parte, se inicia anunciando cuál será el énfasis en esta escena: "hombre poderoso de hacienda, de familia de Elimélec y su nombre Booz" (vv. 1b-c), aunque en relación directa con el final del capítulo 1: "y ellas llegaron a Belén en el comienzo de la siega de cebadas" (v. 22d). Al mismo tiempo, este capítulo finaliza afirmando que Rut "vivía con su nuera" (2, 23d).

Es por eso que el capítulo 3 comienza con la preocupación "¿acaso no he de buscar para ti un lugar de descanso?" (v. 1b). Al final, el capítulo 4 trae los resultados de todo lo presentado en los capítulos anteriores. La situación es llevada a lo público (la puerta), donde se reconoce la solución definitiva; así, el capítulo 4 es el cierre. A nivel literario, entonces, cabe afirmar que es un texto que posee unidad.

2. Un orden oculto dentro del caos: los trazos de la muerte. Salidas y caminos

En el capítulo 1, primera parte —vv. 1-5—, destaco la importancia de dos temáticas: la salida y la muerte. El texto empieza informando sobre la situación que origina la salida: "hubo hambre en la tierra" (v. 1b). En un segundo momento, el anuncio de muerte: "Y murió Elimelec" (v. 3). Y los hijos tomaron para ellos mujeres moabitas: Rut y Ofa. Y "murieron también" (vv. 3-5). Muerte del "cabeza" de la familia patriarcal. Por eso, la propia estructura del texto presenta a Noemí (la esposa) y los hijos como acompañantes (v. 1). Pero no ocurre únicamente la muerte del "cabeza", también la de los hijos. Observamos que estamos frente a una familia que queda sin "cabeza" y sin sustitutos, en una sociedad dirigida por los hombres. Y que además, las mujeres quedan desprotegidas, en un texto que inicia con un

[3] Esta posición se distancia de la propuesta hecha por André Wénin, cuando afirma que las partes centrales del texto son los capítulos 2-3. (*El libro de Rut. Aproximación narrativa*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2000, pág. 7). De igual manera, es una propuesta diferente a la de Jacqueline E. Lapsley, quien se refiere al "libro de Noemí" por entender que Rut no es el centro de la historia, pues se trata de una mujer convencional, de carácter no controversial. Para esta autora, Noemí, en cambio, es vista como una mujer bien centrada. Según ella, es el argumento de Noemí, su queja, la que pone el argumento del libro en movimiento. (*Whispering the Word. Hearing Women´s Stories in the Old Testament*. Kentucky, Westminster John Knox Press, 2005, pág. 90).

hombre escogiendo el futuro de su familia. ¡Parece ironía!

La segunda parte de esta escena —vv. 6-22— se inicia con el verbo "levantar". Ese "levantar" es, al mismo tiempo, el anuncio del regreso (v. 6a-b). Este movimiento está en oposición a lo dicho en v. 2d-e, lo que nos permite apuntar hacia la relación interna en el capítulo 1. Relación que, además, se halla marcada por la combinación muerte-movimiento-vida. En esta segunda parte del texto es central la decisión de las mujeres de seguir adelante, a pesar de la muerte de los hombres. La razón de volver es porque de nuevo hay "pan" en la tierra, esto es, ya no hay más hambre (v. 6f). En ese sentido, este versículo se encuentra en oposición con el v. 1. La salida fue por "hambre", el regreso, la existencia de "pan". Todo ello nos permite reflexionar sobre por qué se sale o se regresa a la tierra de origen, una realidad tan actual.

Es precisamente el hecho de "levantarse", en el sentido de "continuar", de valorar que están vivas, procurando sobrevivir en una sociedad patriarcal, lo que hace posible que el texto continúe desarrollándose: "...y caminaron por el camino, para volver hacia tierra de Judá" (v. 7c-d). Llama la atención que en ese camino, en ese caminar juntas, surgen cuestiones muy interesantes. En primer lugar, resalto las preocupaciones expresas de Noemí de lo que le espera a su llegada (v. 19). En segundo lugar, más allá de las representaciones hechas por el redactor, llama la atención que salen a relucir los caracteres o personalidades de estas mujeres; no se trata de mujeres que no saben lo que quieren. Noemí insiste en que Orfa y Rut regresen. No obstante, ellas parecen estar en desacuerdo (v. 10).

Tras la insistencia de Noemí, Orfa toma una decisión, regresar (v. 14). Rut, por su parte, también decide, continuar (vv. 16-17). En principio, ambas, Rut y Orfa, aparecen en relación de contraste con Noemí. En ese intercambio de palabras entre Noemí y sus nueras, vemos a Noemí ordenando a las jóvenes "volved cada mujer a casa de su madre" (v. 8). Pues parece que es desde allí que pueden "encontrar reposo en casa de su marido" (v. 9). Estas dos expresiones parecieran ser usadas de forma muy tranquila [4].

Ahora bien, es interesante que en esa relación de contraste de Orfa y Rut con Noemí, se advierten características del caos que incluyen conductas complejas: corrientes aleatorias e imprevisibles. La preocupación de Noemí por su situación de mujer viuda y sin hijos, pero también la preocupación por el futuro de las jóvenes, sin hijos y sin futuro. Por este modo de pensar, observamos el apego de Noemí a las costumbres. Las jóvenes, en cambio, parecen no estar preocupadas con eso. De repente, sin embargo, Orfa creativamente se vuelve a casa [5].

Entiendo que la muerte permite nuevas posibilidades de movimiento para la vida y las historias de estas mujeres. Muerte íntimamente relacionada a una situación de desarraigo, movimiento, mudanza, de una realidad conocida a otra por descubrir. El texto finaliza con unas mujeres sobrevivientes de la familia patriarcal, escogiendo su propio futuro. El contraste entre muerte y vida se manifiesta a través de los temas tierra, hambre, pan, familia patriarcal, quedando alternada por mujeres decidiendo, por la tierra y el pan.

Pese a que el regreso es a una tierra donde hay trabajo y comida (v. 22), Noemí muestra otras preocupaciones que bien podríamos afirmar, son preocupaciones relacionadas con el universo simbólico, o sea, con los elementos que dan sentido a su vida, o más bien, los elementos que legitiman su identidad como israelita [6]. Estos elementos que le dan sentido ya no los tiene (vv. 20-21).

En este sentido, cabe entender que en los vv. 11-13, al igual, como veremos, que en 2, 20; 4, 5-6, Noemí alude a la ley del levirato [7]. De todas maneras, la decisión de regresar está planteada. Y con esto la propuesta inmensa de no aceptar la muerte como alternativa paralizante de los cuerpos, sino momento de autoorganización, de levantarse, tiempos de decir y procurar realizar sueños.

---

[4] En este sentido, Carol Meyers afirma que "casa de la madre", la contraparte de "casa del padre", representa el tercer nivel en la estructura social israelita para referirse a "casa familiar", así como también en Gn 24, 28, lo que es reflejo de la existencia del poder femenino. ("De volta para casa: Rute 1, 8 e a definição do genero do livro de Rute", en *Rute, a partir de uma leitura de gênero*. Athalya Brenner (org.). São Paulo, Paulinas, págs. 112-150).

[5] Insisto en el poder para decidir que tienen tanto Orfa como Rut. Una decisión de mujeres a partir de la muerte de sus maridos. Orfa podía seguir o regresarse. Decidió regresar a su tierra. Es interesante que la tradición midrástica no evalúa negativamente a Orfa. Más bien, la coloca igual que a Rut, descendiente de los orígenes monárquicos: "ellas son hijas del Rey Eglon, rey de Moab. Así, el origen de David es monárquico por parte del padre y por parte de la madre". ("Uma abordagem temática de Rute na literatura rabínica", en: *Rute, op. cit.*, págs. 195-226).

[6] Como bien afirman Peter L. Berger y Thomas Luckmann, "el universo simbólico protege lo individual del terror último, otorgando legitimación sobre las estructuras protectoras del orden institucional". (*The Social Construction of Reality*. New York, Anchor Book, 1966, pág. 102).

[7] Se puede conocer en qué consiste esa ley en Dt 25, 5-6; Gn 38. Además, a nivel del Próximo Oriente antiguo, esta ley también funciona, como por ejemplo, en las leyes asirias. (Ver: R. De Vaux, *Instituições de Israel no Antiguo Testamento*, Daniel de Oliveira (trad.). São Paulo, Editora Teológica, pág. 61.

3. Bajo la autoorganización: trabajo, costumbres y sueños. Tras la búsqueda de soluciones

Pensar en la autoorganización nos lleva a recordar que la actividad caótica repentinamente se diversifica dentro de un orden con un constante flujo de energía y material. En ese sentido, la segunda escena —capítulo 2— parece combinar las temáticas: trabajo, costumbres y sueños. Estas cuestiones nos recuerdan asimismo que afrontar la muerte es doloroso, pero a menudo, verdaderas experiencias que nos deparan un nuevo camino en la vida.

Es así como entendemos que Rut, desde el terreno de las dudas e incertidumbres, aunque creativa, decide salir de la casa e ir a un espacio donde pueda conseguir la comida que ella y Noemí necesitarán para vivir:

> ...y dijo Rut la moabita a Noemí: "me iré pues al campo y espigaré en las espigas tras de quien encuentre gracia a sus ojos..." (v. 2a-c) [8].

Además de ser una forma de no quedarse en la casa, de dar a conocer la realidad que viven, es una manera de motivar solución colectiva. De desafiar la participación de otras personas. Se trata de la búsqueda de construir la esperanza por otros caminos.

La determinación de salir del espacio puramente familiar, "la casa de Noemí", e ir al campo, que en el texto es un espacio público, le permite encontrarse con otras mujeres, pero igualmente con hombres: "...y espigó en el campo tras los segadores" (v. 3c). Esa determinación por el trabajo es la que la lleva a entrar en contacto con Booz: "...y encontró su suerte porción del campo de Booz" (v. 3d). O más bien, es esa determinación la que la pone en contacto con las tradiciones o costumbres familiares: "...del campo de Booz quien era de la familia de Elimelec" (v. 3e).

Ya el narrador había anunciado que existía un pariente de Noemí, "hombre poderoso de hacienda de familia de Elimelec y su nombre Booz" (v. 1c) [9]. Sin embargo, este familiar no aparece tan fácilmente, más bien es forzado a aparecer por la misma acción de Rut; la acción de "ir", "llegar", "espigar". Es definitivamente Rut quien provoca la segunda parte del capítulo 2 —vv. 2-23—. Sin escatimar peligros, por ser mujer, extranjera, Rut sale al campo. Por eso, nos parece bien volver a la expresión "su suerte", pues si prestamos atención a que se trata de un sustantivo común femenino, con sufijo femenino singular (v. 3d), estamos delante de la suerte de Rut en el campo de Booz.

Esto nos permite afirmar que se trata de una buena trabajadora. Es la suerte de Rut en el campo de Booz, la que la hace ser reconocida. Esto nos provoca pensar, por ejemplo, en las mujeres que migran en la actualidad, quienes tienen que trabajar duramente y mostrar que en realidad son productivas para conseguir algún reconocimiento, cuando son reconocidas [10]. Lo que por lo general sucede es que son sometidas a situaciones de violencia y violaciones laborales. Estas mujeres, aun cuando no tienen la suerte de Rut, realidades como esas, de violencia y violaciones en el trabajo, parecen no ser ajenas al texto de Rut.

En tal sentido se puede leer, por una parte, la afirmación de Booz: ¿acaso no he ordenado a los criados no tocarte? (v. 9c); así como también la orden a los siervos: "...también entre las gavillas espigará y no la avergonzarán". Y más: "...no reprenderéis a ella" (v. 16f). De igual modo, Noemí le recomienda: "bueno es, hija mía, que salgas con sus criadas y no te molestarán en otro campo" (v. 22), parecido a lo ya dicho por Booz en el v. 8. Tanto Noemí como Booz parecen ser concientes del peligro que corren las mujeres jóvenes y extranjeras (v. 6) en los campos de siega.

Se puede afirmar que en esta segunda escena el énfasis es la centralidad del trabajo de Rut, acción por la cual la "suerte" la lleva al campo de Booz. Un trabajo cuyo fruto, la comida, alcanzó igualmente

---

[8] Phyllis A. Bird señala que los roles y las actividades de las mujeres fuera del trabajo como ama de casa, fueron de dos tipos: asistencia en las tareas básicas de producción (agricultura y cuidado de animales domésticos), y profesiones especializadas y servicios. Muestras del involucramiento de las mujeres en el trabajo fuera de cada tenemos en Rut 2, Gn 29, 9. (*Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis, Fortress Press, 1997, pág. 62). Ver también: Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretetion. The Bible in Women`s Perspective*. Minneapolis, Fortress Press, 1989, pág. 150.

[9] En el v. 1 se alude a la institución del *go'el* —participio del verbo *ga 'al*— "reivindicar", "rescatar". Pero igualmente "proteger", "favorecer". Es una costumbre característica de la solidaridad familiar en el antiguo Israel. Según Lv 25, la acción se relaciona con el pariente más cercano según un orden de prioridad (vv. 25, 49), quien tiene el deber de proteger los intereses del individuo y de la familia. Aunque las tierras de la familia hayan sido vendidas, esta persona debe rescatarlas para garantizar el patrimonio (vv. 23-28). (Para profundizar, ver: Carlos Mesters e Ivo Storniolo, *Historias de Rut, Judit y Ester. Introducción a tres libros del Antiguo Testamento*. Madrid, San Pablo, 1996).

[10] Ricardo Antunes nos recuerda que en la actualidad el trabajo, más bien, se tornó el único espacio de sobrevivencia posible para aquellas y aquellos que apenas disponen de la venta de su fuerza de trabajo y, contradictoriamente, ha sido el espacio por excelencia de la violencia de las jornadas extenuantes, de la precariedad de los derechos sociales, del miedo constante de desempleo. ("As formas da violencia no trabalho e seus significados", en *Violencia y trabalho no Brasil*. José Fernando da Silva, Ricardo Barbosa de Lima, Sadi Dal Rosso (orgs.). Goiania (Brasil), Editora de la UFG, 2001, pág. 22).

para Noemí (v. 18). Es por medio del trabajo de Rut que la memoria identitaria [11] de Booz se activa (v. 11), memoria que le hace recordar las raíces extranjeras del mismo Israel (Gn 1-5). Pero también se activa la memoria de Noemí, al recordar viejas leyes y costumbres (v. 20). Y más aún, Rut encuentra la gracia de Dios por su decisión (v. 13).

De esa manera entra dentro de la visión teológica deuteronomista, que afirma "de ese modo tu Dios te bendecirá en todo trabajo que tu mano realizara" (Dt 14, 29); justo como hacen las parteras en Ex 1, quienes reciben la bendición de Dios, precisamente, por la actuación en favor de la vida. El hacer este reconocimiento de la actuación de Rut nos envía de nuevo al capítulo 1, 16-17, donde ella opta por el Dios de Noemí. Dentro de la cosmovisión israelita, y en el texto expresado en las palabras de Booz (2, 11-12; 3, 10), la muestra de lealtad y solidaridad de Rut, la hacen más que merecedora del favor de Dios.

Si bien es cierto que esta opción es central por el trabajo que hace Rut, llama nuestra atención que esta segunda escena termina con la afirmación: "y vivía con su suegra" (v. 23d). Más aún, el recordar a Noemí sugiriendo: "...y encontrad cada mujer reposo en casa de su marido" (1, 9), nos hace pensar que todavía hay algo de inconformidad en los planes del redactor. O mejor, se trata de un flujo abierto para provocar otro autoordenamiento. Es por eso que nos resulta sumamente interesante el inicio de la siguiente escena.

4. Buscando un lugar para el descanso. La sexualidad como elemento definidor

Dentro de un sistema caótico todo se halla conectado a todo. Cualquier movimiento sutil interviene en el proceso. Esto nos permite preguntar, ¿qué pasa con el trabajo de las mujeres en el momento al que estas historias hacen referencia? Pues, si bien es cierto que las mujeres israelitas desarrollan actividades fuera de la familia, tal como explicamos en párrafos anteriores, también es cierto que la mayor demanda de la mujer es en el campo de la reproducción.

La tercera escena —capítulo 3— conecta tanto con la segunda como con la primera escena. En la introducción, vv. 1-5, se plantea rápidamente la no plenitud que está alcanzando el trabajo realizado por Rut. Con todo, entendemos que esta situación se está dando no por el trabajo de espigar en sí, sino por la improductividad que representa esta clase de trabajo en un tipo de sociedad donde la mayor demanda hecha a las mujeres es la de tener hijos. Además, como ya fue dicho, en los espacios de trabajo fuera de la familia, las mujeres se encuentran expuestas a situaciones de violencia mucho más que los hombres.

Rut vive todavía en casa de su suegra (2, 23). En rigor, no se trata tanto del lugar en sí, vale decir, de "la casa de Noemí", sino de lo que representa mantener ese espacio tanto para ella como para Noemí, a partir de una acción que no está generando placer ni seguridad para ninguna de las dos [12]. Noemí posee suficiente información, suministrada por Rut en la escena anterior (2, 19-22), y ahora ella está interesada en que esas informaciones no queden en el vacío. Ella conoce su cultura, y sabiendo bien que Booz es el posible "rescatador", recomienda lo que Rut debe hacer para tornar eso posible:

> Y ahora, ¿acaso no es Booz nuestro pariente
> con quien estuviste con sus criadas?
> Es que él riega las eras de las cebadas esta noche.

Ahora bien, no se trata de que Noemí tiene todo el poder, de que lo sabe todo, y por eso su intervención es presentada en forma de preguntas, que si en verdad son preguntas retóricas, ellas pueden recibir respuesta negativa de parte de Rut. Optamos entonces por afirmar que se trata de un diálogo entre las mujeres, convencidas de que todavía queda algo más que hacer. Por eso Rut escucha y acepta la recomendación de Noemí (v. 5). Aun cuando sea un plan que conlleve riesgo, Rut se muestra de acuerdo. Se trata de una propuesta donde la joven mujer pone en peligro su reputación. Esta aceptación, así como es presentada por el narrador, nos puede llevar a entender que en realidad las dos mujeres no están viviendo placenteramente con el trabajo realizado por Rut. Porque la Rut que conocemos desde el capítulo 1, es alguien que sabe discordar de Noemí cuando lo considera conveniente.

La segunda parte de esta escena —vv. 6-15— es el desarrollo del plan trazado: vemos de nuevo a Rut ejercitando su grado de libertad, mostrando su capa-

[11] Al hablar de memoria identitaria, nos referimos a la estructura simbólica de la memoria social, representada en las ideologías. Estas son las que difunden los acontecimientos constitutivos de la identidad de las comunidades, de donde se desprende su carácter preservante, legitimante e integrador. Al activarse esta memoria en Booz, le permite que él integre las acciones de Rut a su estructura simbólica, y la acepte. (Para profundizar: Homi K. Bhabha, *The Location of Cultura*. New York, Routledge, 1994; Odalís G. Pérez, *La identidad negada. Los caminos de la patria montonera*. Santo Domingo, Editora Manatí, 2003).

[12] Esta situación nos hace recordar lo dicho: "Si Yahveh no construye la casa, en vano trabaja quien la construye" (Sl 127, 1). Y se entiende "casa" en su sentido de "familia". (Ver: María Cristina Ventura, *Una contribuição ao conceito do trabalho a partir do Salmo 127*. Tesis de maestría. São Bernardo do Campo (São Paulo), Universidade Metodista de São Paulo, 1999, págs. 75s.).

cidad de decidir. Sin temor rebela de inmediato su identidad: "¿quién eres tú?", "yo soy Rut tu sierva" (v. 9b,d). Ella responde (como en 2, 13), lo que permite a Booz conocer de quién se trata. De inmediato dice lo que él debe hacer, "extiende tus extremidades sobre tu sierva" (3, 9f), confirmado en el v. 11, que como afirma Irmtraud Fischer, se trata de una abierta propuesta de matrimonio [13]. Y más aún, le recuerda que él es *go´el* (v. 9g), revelación que le hace responsable. Este diálogo entre Booz y Rut, está en oposición con lo dicho por Noemí: "...y él dirá para ti lo que has de hacer" (v. 4f).

Rut no es alguien que se deja conducir con tanta facilidad, más bien, a través de su acción hace que las demás personas se pongan en movimiento para actuar. En este caso, una vez más logra que Booz se percate de la responsabilidad que le incumbe (v. 12). Sin embargo, él conoce bien las costumbres y sabe que existe alguien más, un *go´el* sin nombre, quien tiene el deber y derecho de este rescate. Por esa razón, todo debe permanecer todavía en el ámbito privado. Y el transitar de la noche a la mañana, como intervalo de tiempo definitorio de responsabilidades entre hombres (v. 15). Es importante destacar que en ese intervalo hay en parte un quiebre de mentalidades, cuando entra en juego la sexualidad como acción principal mediante la cual las responsabilidades y costumbres se activan. Y es que, si bien es cierto que en el Primer Testamento no existe un panorama coherente de la sexualidad, la sexualidad femenina fue uno de los tópicos centrales. Y más cuando esta se realizó fuera del matrimonio.

La sexualidad femenina y el cuerpo de la mujer son la imagen por excelencia para hablar de infidelidad, desvergüenza, y la más baja forma de conducta [14]. Es solo cuestión de detenernos en profetas como Jeremías, Ezequiel, Oseas, para que nos hagamos una idea más amplia sobre el tema. Luego, cabe afirmar que en términos de sexualidad, la sociedad de Israel estuvo marcada por una doble moral, igual que la sociedad actual. No obstante, una acción censurada y controlada por la sociedad patriarcal, es tratada aquí en el texto con el mayor respeto.

La acción de Rut es elogiada y reconocida como lealtad (3, 10), tal como ya había sido reconocida en 2, 11. Más aún, ella misma es reconocida como mujer fuerte. El término que traducimos como "fuerte" es en el sentido de "poder" [15]. Así pues, Rut es una mujer poderosa y esta característica no solamente es reconocida por Booz, es algo que conoce toda persona en la puerta del pueblo, es decir, quien sea responsable de juzgar las acciones realizadas (3, 11). En definitiva, esta acción es un elemento definidor para que el movimiento continúe.

En la tercera parte de la escena —vv. 16-18— prosigue el diálogo entre las mujeres. Como sucedió en el capítulo 2, Noemí quiere saber los detalles de la experiencia de Rut en el campo, ahora no de espigar, sino de seducción. Y de nuevo Noemí no exige, hace una pregunta la cual, por la respuesta de Rut, pudo haber sido ¿qué sucedió hija mía? (v. 16c) [16]. Y le contó todo lo que había hecho, no a ella, sino "por ella" el hombre (v. 16d). No se sabe si Rut contó exactamente todo, por ejemplo, si Noemí llegó a saber que quien dijo qué hacer fue Rut y no Booz, como ella esperaba.

Al mismo tiempo, Rut comenta lo que Booz le dio para no regresar vacía a casa de la suegra (v. 17b-c). Lo que pasará después de esto no se sabe. Noemí espera que ese mismo día el hombre se decida (v. 18); aun así, dentro del mismo versículo observamos oposición, pues hay incertidumbre (v. 18b), y a la vez confianza de que ese día se resolverá (v. 18d). Así termina esta tercera escena, con una tarea peligrosa realizada, pero dejando una interesante sensación de duda, un pedido de espera para ver cómo queda. Esta estrategia narrativa permite que vayamos a la última escena con bastante atención.

5. Desde situaciones de muerte. La reproducción como salida

Y retomamos el tema de la muerte, porque como apuntamos al inicio de esta reflexión, es un tema del cual es difícil escapar cuando se quiere hablar de salida, esto es, acción en búsqueda de vida. En otras palabras, afrontar la muerte de alguien querido abre, muchas veces, a un nuevo camino en la vida.

---

[13] Irmtraud Fischer, *Women who Wrestled with God. Biblical Stories of Israel´s Beginnings*. Minnesota, Liturgical Press, 2004, pág. 138. Asimismo, se sabe por otros textos bíblicos que una de las formas de matrimonio en la Biblia es el simple hecho de dos personas escogerse y acordar tener relaciones sexuales (por ejemplo, en Gn 24, 67 Isaac lleva a Rebeca a su tienda). En ese mismo sentido, Adrien J. Bledstein afirma que la respuesta de Rut a Booz usa el término "tu sierva", que significa "mujer casable". ("Companherismo femenino: e se o livro de Rute foi escrito por uma mulher?", en *Rute...*, *op. cit.*, pág. 164).

[14] Ver: Silvia Schroer, "Toward a Feminist Reconstruction of the History of Israel", en *Feminist Interpretation. The Biblie in Women´s Perspectives*, *op. cit.*, págs. 151-153).

[15] Es interesante que esta identificación de Rut como "mujer fuerte" o "mujer poderosa", es semejante al significado del nombre Booz, "en él está la fuerza".

[16] Autores como André Wénin consideran que la pregunta de Noemí a Rut es sobre su identidad, esto es, ¿quién eres tú?, puesto que según el autor, Noemí espera que Rut haya cambiado de identidad habiéndose convertido al menos en la prometida de Booz. (Ver: *El libro de Rut. Aproximación narrativa*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2000, pág. 37).

Hasta este momento, lo que hemos visto son historias de mujeres. Por un lado, Rut preocupada por realizar tareas que les permitan a ella y a Noemí, sobrevivir en medio de una cultura extranjera. En segundo lugar, ambas mujeres en un medio patriarcal, donde ser viuda o no ser casada representa una situación de marginalidad, de muerte, ya que se trata de una situación donde no se alcanza el descanso (3, 1).

En esta última escena —capítulo 4— los intentos de estas mujeres por sobrevivir, en medio de las situaciones descritas anteriormente, han sido muchos, tantos que ya llegó el momento de que las soluciones no sean más intentos individuales, resultado de estrategias privadas (dentro de casa), sino que es hora de retomar la primera estrategia iniciada por Rut (capítulo 2), ir fuera de la casa (lo público) para hacer participar a muchas mujeres y hombres en la búsqueda de descanso para Noemí y para Rut. Y más todavía, es hora de decir que la maternidad es la solución para la desprotección de las mujeres en esa sociedad patriarcal.

En la primera parte de esta última escena —vv. 1-12— observamos la conexión directa con el final de la escena anterior. Rut está esperando, o mejor, las mujeres están esperando (3, 18) pues ellas han hecho lo que está a su alcance, en tanto en 4, 1 hallamos a Booz en la puerta de la ciudad. En este momento es él quien espera: "Y Booz subió a la puerta, y se sentó allá" (v. 1a-b). Su interés es legalizar su relación con Rut, pero principalmente no irrespetar las costumbres referentes al rescate. Por eso busca al verdadero *go´el*, al *go´el* sin nombre [17], quien tiene el derecho del rescate de Noemí, y dialogan delante de los ancianos de la ciudad. Y delante de ellos, el diálogo firme de los dos hombres (vv. 4-6). Booz escucha la respuesta deseada: "rescata para ti…" (v. 6c). Llama la atención que no solo los ancianos han sido testigos, también "todo el pueblo" (v. 11a), incluidas las mujeres, las que asimismo estuvieron a la llegada de Noemí y Rut a Belén (1, 19d).

La segunda parte —v. 13— tiene unos antecedentes importantes. Delante de todos los/as testigos/as Rut es reconocida como las mujeres ancestrales de Israel: Raquel y Lía (v. 11). Aún más, se espera que sea como Tamar, ejemplo de sostén de descendencia (Gn 38). Y luego de este reconocimiento, de esa identificación, es que Rut, como las grandes mujeres del imaginario popular y religioso de Israel, "parió un hijo". O mejor, teológicamente, Dios interviene "y dio Dios a ella gravidez" (v. 13d).

Entiendo que el flujo de percepción de la participación creativa ha provocado cambios, el caos sigue autoorganizándose, y tanto Rut como Noemí parecen alcanzar el descanso buscado. La solidaridad entre ellas brinda seguridad social a una por medio de la sexualidad de la otra. De cualquier forma, ese descanso está relacionado directamente con la maternidad, pero una maternidad que halla sentido en el reconocimiento de Rut como una de las mujeres de Israel que ha hecho cualquier cosa para mantener la descendencia [18]. Es así como rescatamos, en este momento, la identidad de Rut como mujer extranjera, moabita; un pueblo con el que las leyes prohíben se mantenga relación [19].

En la tercera parte —vv. 14-17—, la identidad de Rut como moabita, cosa que el narrador no escatima ocultar, parece traer significantes relevantes para la comunidad receptora del texto. Sin embargo, el ser moabita queda relegado al momento de ser identificada y reconocida por todo el pueblo como una de las grandes mujeres de Israel, porque lo que se resalta es la solidaridad que esta extranjera tuvo para con una mujer israelita, hasta el punto de ser su primera rescatadora. Y esto es reconocido por las mujeres del pueblo, cuando al alegrarse por Noemí afirman:

14 Y dijeron las mujeres a Noemí:
"bendito Yahveh que no apartó de ti un *go'el*
este día
y será celebrado su nombre en Israel.

15 Y sea para ti consuelo de vida
y para sustentar tu vejez
es que tu nuera que te ama ha parido
ella es buena para ti más que siete hijos".

[17] El hecho de que no tenga nombre parece ser significativo, porque el nombre en la cultura israelita es algo significativo. Como él no quiere casarse con Rut, rechaza mantener el nombre del difunto. Su nombre es entonces dejado fuera, así como el de Mahlon. (Irmtraud Fischer, *Women who Wrestled with God, op. cit.*, pág. 139).

[18] Recordamos la observación de Athalya Brenner respecto de que las mujeres que arriesgan cualquier posición social que tengan, por menor que sea, y posiblemente su vida, para perpetuar la estirpe de líderes judaicos, demuestran un raro tipo de corage. Por tanto, y no obstante el hecho de ser extranjeras, los autores que registran sus leyendas las aprueban. (*A mulher israelita. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo, Paulinas, 2001, pág. 159).

[19] Moab es originalmente pariente de Israel (Gn 19, 30-38), sin embargo, por el hecho de que los moabitas aparecen como oponentes a la toma de la tierra de Canaán por parte de los israelitas, ellos fueron por ley excluidos de la generación (Dt 23, 3-4). Con todo, esta ley parece haber sido olvidada durante el exilio. Es en tiempos de Esdras y Nehemías que encontramos indicios de que esta ley sea puesta en funcionamiento, enfatizando en sus proyectos un retorno a las costumbres de exclusión (Esd 9, 1-2; Ne 13, 23-25). De ahí que no es difícil pensar que esta narrativa sea contestataria del rechazo, después del exilio, a las mujeres extranjeras, propuesto tanto en Esdras como en Nehemías.

Observamos que ambos versículos están estrechamente ligados. Las mujeres no solo reconocen la bendición de Dios al no apartar un *go´el* de Noemí (v. 14b), sino que identifican con claridad ese *go´el* con Rut (v. 15c).

Una extranjera reconocida como rescatadora. Pero este reconocimiento se debió a su actuación creativa. Rut es más que siete hijos para Noemí (v. 15d). Al final destacamos que Rut da a luz un hijo que no es solamente de ella o de Noemí, más que eso, es un hijo de la comunidad ya que "las vecinas llamaron su nombre Obed" (v. 17). Y esta escena se encuentra en relación de correspondencia con el recibimiento de asombro dado por las mujeres cuando Rut y Noemí regresaron a Belén (1, 19b). Ahora, son las mujeres quienes dicen las palabras finales a Noemí, palabras cargadas de regocijo. En el texto, la maternidad de Rut se presenta como signo de salir de la muerte a la vida de las mujeres. ¡Como signo de celebrar la esperanza!

Regresando a América Latina y el Caribe, es cierto que los tiempos son diferentes, hay muchos siglos de distancia entre los textos bíblicos y el hoy. Aunque reconocemos que desde las experiencias de vida y muerte de las mujeres de hoy existe alguna sintonía con las mujeres de antes, sobre todo cuando se trata de inventar, de crear posibilidades para la solidaridad. Hoy, la maternidad no siempre es el camino para celebrar, principalmente cuando se trata de responsabilidades individuales en las que priman las posibilidades de engendrar atrapadas por la violencia, la muerte. Por eso, el texto de Rut nos recuerda posibilidades de salir y construir propuestas opuestas a la violencia y la muerte de tantas niñas, mujeres y hombres.

Y de nuevo en el texto, al final sentimos la falta de Rut, de Noemí y las mujeres; ellas no aparecen explícitamente en la genealogía, pero entiendo de la insistente manía de los esquemas androcéntricos firmando las ausencias (vv. 18-22). En el libro de Rut fluye la vida a pesar de la muerte; a pesar de los silencios, a pesar de los ruidos masculinos, el texto contiene fuerza de mujeres. ¡Fuerza de historias de mujeres, saliendo, regresando, levantándose!

En Rut encontramos mujeres viviendo las incertidumbres causadas por la muerte, abandonando los prejuicios, los hábitos mecánicos, el aislamiento, las concepciones del pasado y el futuro, proponiendo nuevos órdenes desde un texto que parece ser siempre el mismo. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 6.000

Números atrasados

- América Latina: $ 3 cada uno
- Otros países: $ 4 cada uno
- Costa Rica: ¢ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 22-53-02-29 • 22-53-91-24
Fax (506) 22-80-75-61
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http://www.dei-cr.org

YOLTÉOTL: EL ARTE Y LA SABIDURÍA DE LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Gabriela Miranda

Introducción

He decido trabajar este concepto náhuatl, el *yoltéotl*, que en principio se traduce al castellano como "corazón endiosado", porque es un valioso aporte desde la filosofía de los antiguos mexicanos. El diálogo interreligioso es un tema, que por su naturaleza, logra tocar las partes más subjetivas de nuestras experiencias teológicas y religiosas. Por eso, además que desde la filosofía, el método teológico, la historia, las religiones comparadas, los principios de la ciencia bíblica, aportamos desde nuestros sentires, experiencias, realidades y principios éticos. El diálogo interreligioso, por tanto, implica un diálogo también personal, interno, entre nuestra subjetividad y objetividad, entre lo que sabemos y lo que sentimos, es una profunda confrontación y eso es lo que lo hace más rico y, a mi modo de ver, es una experiencia necesariamente transformadora. Puede ser incluso un lugar epistemológico, y para ello este concepto de la cultura náhuatl constituye un valioso aporte.

La cultura náhuatl tenía en el *yoltéotl* un valioso significado de la verdad, desde su propia visión del mundo y antropología, no con un carácter excluyente o con tendencia a lo absoluto, sino como parte de una búsqueda y de una identidad.

La categoría de la estética también ha influido en la decisión para este trabajo, porque el arte y la estética forman parte importante de la cosmovisión en el *yoltéotl*, no como espacios clasistas o dedicados exclusivamente a la contemplación, sino como parte de la experiencia cotidiana y posible.

El *yoltéotl* tiene que ver además con las relaciones, obligatoriamente con la transmisión del conocimiento a otras personas; quien tiene un *yoltéotl* tiene la obligación de transmitir, de educar, no puede guardarse ese don para sí mismo.

Y por último, es asimismo internarme (lamentablemente de modo muy somero) en mis "otras" raíces ocultas, descuidadas o negadas, mis raíces indígenas, porque sé que de alguna manera también forman parte de mi identidad.

No intento con este trabajo hacer una analogía de conceptos, ni una simple comparación con el cristianismo, mucho menos desde la Teología Sistemática o Dogmática. Sí intentaré que mi propia experiencia de fe y mis convicciones de vida, entren en diálogo con esta filosofía. Sí espero que este sea un buen principio para recapitular mi quehacer teológico. Entonces intentaré hacer una relectura del *yoltéotl*, desde la cosmovisión náhuatl, como un aporte que ilumine y dé pistas para la construcción de una sociedad más justa e incluyente.

1. La civilización náhuatl: una breve explicación

Entendemos por civilización náhuatl aquella que se desarrolló en el altiplano central de la región llamada Mesoamérica y que ahora conocemos como México, durante los siglos IX al XVI. Fue una población sedentaria, conformada por grupos independientes que ocuparon el Valle de México y que posteriormente conformaron un imperio, cuya autoridad se extendió hasta dominar gran parte del centro y el sur de México.

Esta cultura, también conocida como *mexica* o azteca, fue producto de la interrelación, influencia y dominación gradual entre dos asentamientos importantes: los toltecas y los aztecas. Desarrolló marcados avances como sistemas métricos, de irrigación, de

educación, de organización social, civil, económica y política y de comercio, además de un idioma, y técnicas en la arquitectura y la ingeniería, pintura, orfebrería, cerámica, textiles. Desarrollaron igualmente notables aportes en lo que podríamos llamar filosofía y en el arte literario a través de la transmisión oral [1] y la escritura en códices, a lo que se agrega la astronomía y la creación de un calendario con propósitos rituales y agrarios.

Basada en una organización económica y social tribal,

> ...existía la riqueza, y la propiedad —en forma de derechos al uso de la tierra, los utensilios y otras pertenencias— creó estratos sociales y económicos. En teoría aunque no siempre en la práctica, la sociedad azteca era democrática y la posesión comunal de bienes productivos constituyó su base económica [2].

Existían entonces marcadas diferencias sociales entre clases, así como entre mujeres y varones o entre los distintos clanes u oficios y funciones.

La religión náhuatl trataba de atraer las fuerzas naturales favorables a la existencia humana y de rechazar las que les eran perjudiciales. Creían en las fuerzas de la naturaleza, y que estas obraban para el bien o para el mal tal como lo hacen los seres humanos, así que para ellos era lógico personificar a los elementos como dioses o diosas. La religión azteca fue una consecuencia del reconocimiento y temor de las fuerzas naturales, y del intento de dominarlas. Era un conjunto general de actividades grupales necesario para la salvaguardia social y económica del pueblo, y el sacerdocio representaba una fuerza de gran importancia en la orientación de la vida comunal [3].

2. *Yoltéotl*: el corazón endiosado

> *El ser maduro:*
> *un corazón firme como la piedra,*
> *un rostro sabio,*
> *dueño de una cara, de un corazón,*
> *hábil y comprensivo* [4]

2.1. *Ometéotl*: el dios dual y principio supremo de la vida

Antes de ahondar en el concepto de *yoltéotl* me parece necesario aclarar el significado de *Ometéotl*, porque es importante para comprender "el corazón endiosado" como parte de esta cosmovisión náhuatl. Diremos entonces que esta cultura había desarrollado la conciencia de una divinidad única, suprema y dual, una doctrina teológica, el *Ometéotl*, el "dador de la vida" como un principio que engendra y concibe, por lo que es "madre" y "padre" a la vez, ambos dador/dadora de la vida. En este concepto se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una *omeyotización* universal.

Ometéotl genera y concibe a los dioses y al mundo, es la razón y el apoyo de cuanto existe, es quien sostiene a la tierra [5]. Es un solo principio y una sola realidad que por poseer simultáneamente dos aspectos, el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe [6]. Es quien da la raíz y la verdad, el Señor del espacio y del tiempo, del cerca y del junto. Como se encuentra en el Códice Florentino:

> Señor, amo nuestro:
> la de la falda de jade,
> el del brillo solar de jade.
> Llegó el hombre
> y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
> el Señor dual, la Señora dual [7].

Por esta concepción dual del mundo y las relaciones, que no es una concepción binaria, tal como nos la ha trasmitido la cultura occidental, es por lo que mucha de la sabiduría náhuatl se enuncia en pares.

2.2. El *yoltéotl*: "endiosar las cosas"

Yoltéotl significa "Dios en el corazón o corazón endiosado". Es el ideal humano del sabio (*tlamatimine*) y del artista. Quien tiene a Dios en su corazón, su pensamiento y acción lo llevarán a "endiosar las cosas", es decir, a los artistas a crear y a penetrar por la vía de las flores y el canto [8] en los secretos del

---

[1] "...la mayor parte de las tribus indígenas de América no habían desarrollado la escritura... la arqueología es el único medio disponible para reconstruir el pasado, pues las crónicas aztecas apenas revelan unos cuantos siglos de la vida de una sola tribu". Vaillant, G. Gerge, *La civilización azteca*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983 (6a. reimpr.), pág. 14.

[2] *Ibid.*, pág. 100.

[3] *Ibid.*, págs. 142-156.

[4] La poesía elegida para este artículo son fragmentos del poema náhuatl "Flor y Canto", que en gran parte encierra lo que llamamos Filosofía náhuatl.

[5] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*. México D. F., UNAM, 1979 (2a. reimpr.), pág. 386.

[6] *Ibid.*, pág. 92.

[7] Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1989 (7a. reimpr.), pág. 143.

[8] Flor y Canto es un difrasismo. Una poesía venida del interior del cielo y es lo "único verdadero sobre la tierra", es el modo en el que

saber, que luego debería transmitirse a los jóvenes nahuas [9].

Yoltéotl viene de la palabra *yollotl*, corazón, que se deriva de *ollin*, movimiento; es por ende el aspecto vital del ser humano, es movilidad y motivación. Para la cosmovisión dual, la persona es "rostro, corazón". El rostro y el corazón definen a la gente en el pensamiento náhuatl, esto es, su fisonomía interior y su fuente de energía nos llevan a vislumbrar lo que es la persona [10].

El ser humano que ha alcanzado la plenitud anhelada, ha logrado que Dios entre en su corazón,

> ...que es tanto como decir que tiene la verdad y los fundamentos de su ser. Y siendo entonces un *corazón endiosado*, dialoga con su propio corazón para ir *divinizando las cosas* o ir creando arte [11].

Quien busca la Flor y Canto,

> ...aprenderá a dialogar con su propio corazón, luchará por introducir la divinidad a su propio corazón hasta transformarse luego en un *corazón endiosado* [12].

Que a su vez transforma las cosas para hacer de ellas arte y sabiduría y poder transmitirlo a otros,

> ...el camino del arte y la poesía llevó a los sabios náhuas a una nueva concepción del mundo, del ser humano y de Dios. El ser humano aparece a sus ojos con un nuevo sentido y misión sobre la tierra [13].

El *yoltéotl* es quien busca la verdad, la transformación a lo bello y la transmisión de esto a las personas para hacerlas más humanas.

3. *Yoltéotl*: un corazón por la verdad

No vinieron a ser soberbios,
no vinieron a andar buscando con ansia,
no vinieron a tener voracidad

La verdad (*neltiliztli*) para la cultura náhuatl viene de la palabra *nelli*, que está relacionada con "raíz, cimiento o base", tiene un fundamento de sentido existencial, de estar bien cimentado y enraizado. Lo duradero tiene que ver con lo verdadero [14]. Es una lucha contra lo transitorio, que permite hacerle frente a la muerte [15]. El sabio es quien lleva la verdad porque es quien al entrar en contacto con la Flor y Canto, la hace descender a los seres humanos, y esto pasa porque posee un *corazón endiosado*. La verdad se encuentra en la Flor y Canto, es el modo de conocimiento fruto de la experiencia interior o resultado de una intuición [16].

El concepto de *verdad* no es igual que para la cultura occidental, no tiene que ver con lo absoluto, ni tampoco con lo auténtico, ni con lo único, sino con la identidad. La verdad, además, no se encuentra por medio del conocimiento científico o de la comprobación o la sistematización, sino a partir de la experiencia interna, es un conocimiento que parte de la intuición y que viene del cielo en su contacto con la tierra, del cielo que es Flor y Canto, una dimensión dual.

En nuestras sociedades actuales hay una lucha por tener la verdad, y muchas veces por desgracia, en cosas superfluas y vanas. Hoy, la verdad tiene que ver con poseer objetos o imágenes auténticas de ciertas "marcas mundiales" o con un estilo definido. La verdad puede comprarse, no es una forma de acercarse a la vida ni de relacionarse con el entorno; con frecuencia, es más bien un modo de someter a otro, a otra, bajo el pretexto de que no poseen la verdad.

Ahora nuestra identidad se afirma en las cosas que poseemos, el lugar donde habitamos, los sitios que frecuentamos, los alimentos que comemos, pero únicamente para afirmar la pertenencia de unos y marcar la exclusión de otros. Porque no todas las cosas que poseemos, los lugares donde habitamos o los sitios que frecuentamos son "verdaderos", pues lo son en la medida en que pertenecen a ese mundo creado por unos cuantos y para unas y unos cuantos. Nos hacemos "verdad", verdaderos y verdaderas, vale decir, "somos" en la medida que poseemos. Por eso existe una constante pérdida de la identidad; hay personas, oprimidas por el sistema, que cada día que pasa "son menos persona", menos verdaderos seres humanos.

Luego, la *neltiliztli* nos remite a la recuperación y la lucha por nuestra identidad. Alguien que posee un *yoltéotl*, un *corazón endiosado*, busca la verdad:

---

se conoce la verdad, es simbolismo y metáfora, es una expresión metafísica, tiene un origen divino en el que se establece un diálogo entre la divinidad y los hombres [sic]. León-Portilla, *La filosofía nahuátl, op. cit.*, págs. 145-147.

[9] *Ibid.*, pág. 396.

[10] *Ibid.*, pág. 192.

[11] *Ibid.*, pág. 320.

[12] León-Portilla, *Los antiguos mexicanos, op. cit.*, págs. 179s.

[13] León-Portilla, *La filosofía náhuatl, op. cit.*, pág. 179.

[14] *Ibid.*, pág. 140.

[15] León-Portilla, *Los antiguos mexicanos, op. cit.*, pág. 179.

[16] León-Portilla, *La filosofía náhuatl, op. cit.*, pág. 145.

Suya es la sabiduría transmitida,
él es quien la enseña,
sigue la verdad.

Perder la identidad es morir de alguna manera, porque dejamos de ser seres humanos, o de ser ciudadanos. Ahora ocurre con muchos pueblos, sectores, hombres y mujeres, que si no tienen "la" identidad de las grandes élites mundiales, su vida no es reconocida. Por eso, cuando un *corazón endiosado* busca la verdad, su raíz y su identidad, va contra la muerte. Contra la muerte cotidiana de miles de personas, una muerte colectiva aunque imperceptible. La muerte que se da a partir de la invisibilización.

Por tanto, la verdad que busca, encuentra y transmite el *yoltéotl*, es una lucha contra el sistema actual que pretende invalidar las identidades o que es indiferente a estas. Así, la lucha por la verdad no significa una imposición, es una opción por la vida, al contrario de la ideología occidental, cuya opción por la verdad significa a menudo la negación del otro o la otra. La verdad en el *yoltéotl* parte de la posibilidad de dialogar y de complementarse, de ser Flor y Canto, una dualidad. La civilización occidental, en cambio, a diferencia de otras culturas necesita para afirmarse la negación de la alteridad; tal parece que no puede coexistir junto a nadie, cree necesaria su erradicación. No es el caso de la identidad que busca quien tiene el *yoltéotl*, ya que su afirmación no depende del exterminio como una imposición de "la" verdad; sí depende de la comprensión de sí mismo, de la integridad de "rostro y corazón", para de este modo encontrar el *yoltéotl* como "lo conveniente, lo íntegro" [17].

En fin, los que tienen el *corazón endiosado* le devuelven a la persona su identidad, le forman un rostro, y este rostro saca a la persona del anonimato [18].

4. *Yoltéotl*: un corazón para embellecer al mundo

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí ha venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
Abre sus flores la desdicha

Vivimos en un mundo destruido que cada vez se afea más, se contamina más, pierde sus colores y hasta muchos de sus sonidos. Un mundo en donde la belleza es el lujo de unos cuantos. La mayor parte de las personas habitan en donde hay ruidos ensordecedores, montañas de basura, parajes erosionados e improductivos, ciudades contaminadas, cinturones de miseria fríos, sin agua, sin luz.

Un mundo en donde la belleza es además signo de distinción y, por consiguiente, pertenencia de unos cuantos. Ahora, en efecto, vemos como en nuestros países se construyen condominios en las afueras de las ciudades, apartados de las poblaciones ya destruidas. Las personas ricas, que antes vivían en el centro, se trasladan a los "suburbios", y con ellos los nuevos centros comerciales, cada vez más inaccesibles (para frecuentarlos, por ejemplo, se necesita un auto porque es la única manera de llegar a ellos). Son zonas decoradas con escaparates de temporada, jardines bien recortados, luces, colores armoniosos, distribuciones espaciosas y construcciones estilizadas: todo aquello que se nombra como bello.

Otros lugares, por el contrario, van cayendo en el olvido, ya que como casi no se consume en ellos no son importantes. En lugares así, la vida y las necesidades primarias luchan entre la urgencia y la importancia. Y ¿la belleza? La belleza no cuenta; aquí "lo primero es lo primero", lo estético, lo bello, es privilegio de unas y unos cuantos. Es como decir:

> Nos vamos, limpien ustedes. Nos vamos porque no nos gusta su fealdad, nos aterroriza; preferimos fingir que no existen, rodearnos de belleza para olvidarlos.

Habitamos también en un planeta afeado, contaminado y sucio. Toneladas de basura de todo tipo son desechadas diariamente. La erosión provoca incendios forestales que acaban con miles de hectáreas verdes, especies de plantas y animales son extinguidas, el planeta pierde su diversidad y colorido y, peor aún, las partes habitables son siempre más pequeñas y restringidas.

Y nuestra sociedad también se afea. Posibilidades para relacionarnos como la comunidad o la responsabilidad mutua carecen ya de sentido; más aún, son casi antivalores. Nuestras sociedades se sostienen gracias al individualismo, el despojo, la exclusión. Rendimos culto al placer, al éxito, a la acumulación, a la entera satisfacción, y esto implica, casi necesariamente, la negación del otro o la otra. Hemos perdido toda conciencia de alteridad. Los espacios son tan pocos y las demandas sociales tantas, que creemos que lo único que nos queda es "quitar a otro para sostenerme yo". Ya no sabemos ni cuándo detenernos, hemos perdido todo control.

[17] *Ibid.*, pág. 238.
[18] *Ibid.*, pág. 198.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01496 2726

Para la cultura náhuatl, en cambio, embellecer las cosas, divinizarlas, transformarlas [19], darles un sentido especial, era responsabilidad de quienes tenían el *corazón endiosado*, y lo mejor es que todo el mundo podía tener un *yoltéotl*. Ahora necesitamos hombres y mujeres con un *corazón endiosado* para embellecer lo que hemos afeado. Divinizar las cosas (¿o más bien devolverles su carácter divino?), pero para todo el mundo, para el disfrute sin precio y no solo de quien pueda pagar. Transformar lo que se ha perdido, lo que hemos devastado, los paisajes, las culturas, las personas, "embriagar los corazones para olvidarse de la tristeza" [20], para celebrar, para encontrar y reconocer la belleza del mundo.

Hacen falta los y las artistas de la vida. Artista es quien endiosa, quien va endiosando las cosas, dándoles belleza. Como señala Diego Irarrázaval: "el arte tiene un peso transformador... toca los corazones y los transforma" [21]. Entonces, no se trata únicamente de cambiar los espacios en los que vivimos, sino además de embellecer los corazones de quienes los habitan. Embellecer, por dentro y por fuera, "rostro, corazón". Embellecer los panoramas y las conciencias. Conciencias, palabras, rostros, corazones, tiempos y espacios embellecidos. Un *yoltéotl* puede transformar su entorno, debe ser artista del paisaje y de la vida: "al embellecer se logra ir metiendo la verdad" [22], y en este caso la verdad es devolvernos nuestro derecho a ser bellos y a disfrutar de la belleza.

El *yoltéotl* no es un corazón que crea el arte por mera satisfacción; el arte en para quienes tienen un *corazón endiosado*, apunta hacia la verdad, es un camino para hallar la verdad [23]. Porque el arte "es la divinización de las cosas" [24], y las cosas son más divinas en cuanto son más humanas. No necesitamos más ciudades embellecidas para ocultar la verdad: la verdad de que hay personas excluidas o muriendo de hambre; necesitamos la verdad que transforme la fealdad, no que la oculte. Esa es nuestra responsabilidad en este mundo: hacerlo un lugar estético, armonioso, y como tal solidario, creativo, habitable. Y no es solo transformar la imagen por fuera, "el rostro", sino por dentro, "el corazón", como los *yoltéotl*, que forman el "rostro y corazón" de la persona, lo embellecen, hacen de la persona y del mundo verdaderas obras de arte [25].

Encontrar la belleza en el mundo implica recrearlo, mirarlo de nuevo, desde otros ángulos y otras perspectivas. El reencuentro con la belleza es el reencuentro con el mundo, con la vida, con los olvidados.

5. *Yoltéotl*: un corazón dispuesto

No con envidia,
ni con tu corazón torcido,
vendrás engreído, vendrás hablando.
Sino que harás bueno
tu canto y tu palabra.
Con lo cual serás bien estimado,
y podrás vivir con la gente

Quien posee un *yolteotl* posee también un corazón dispuesto, pues necesariamente va a compartir con otros y otras y, para el pensamiento náhuatl, va a guiarlos. No es posible tener un *corazón endiosado* nada más para adquirir sabiduría o para ser artista para sí mismo. Quien tiene este don es para otros, para "formar rostro y corazón" [26] en otros, para sacar a las personas del anonimato. Quien no usa este don en beneficio de los demás no posee un *yoltéotl*, no puede serlo; aquí se es en la medida que se es para otros y otras. Ellos enseñan a buscar la verdad a través del arte y de la poesía Flor y Canto, enseñan a que nos reconozcamos a nosotros mismos, a que las personas nos transformemos integralmente (rostro-corazón).

La tarea del quien tiene un *yoltéotl* me recuerda las palabras del cantautor argentino Fito Páez: "¿Quién dijo que todo está perdido? / Yo vengo a ofrecer mi corazón". Por eso, sabios y artistas son

> ...creadores del nuevo hogar cósmico en el que viven los símbolos portadores del sentido capaz de dar raíz y verdad a los seres humanos [27].

Los sabios son llamados a

> ...hacer sabios los rostros ajenos... a dar personalidad [es decir, identidad], a dar un corazón... dar sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones [28].

En donde, como ya dijimos, el desconocimiento y la negación del otro y la otra proliferan y además sostienen nuestras culturas de la satisfacción y el éxito, son muy pocas las personas dispuestas a dar su corazón. La mayoría vivimos en función de nosotros mismos.

---

19 *Ibid.*, pág. 322.
20 León-Portilla, *Los antiguos mexicanos, op. cit.*, pág. 178.
21 Diego Irarrázaval, *Un cristianismo unido*. Quito, Abya-Yala, 1999, pág. 63.
22 León-Portilla, *La filosofía náhuatl, op. cit.*, pág. 322.
23 *Ibid.*, pág. 319.
24 *Ibid.*, pág. 322.
25 *Ibid.*, pág. 192.
26 *Ídem.*
27 León-Portilla, *Los antiguos mexicanos, op. cit.*, pág. 180.
28 León-Portilla, *La filosofía náhuatl, op. cit.*, págs. 228s.

La enseñanza para encontrar "rostro y corazón" de quien posee un *yoltéotl*, no consiste en un paternalismo sino que dialoga con las personas para que tengan su propia identidad y encuentren juntos, juntas, su camino. Es una liberación, porque el autorreconocimiento del rostro y corazón, para la filosofía náhuatl, nos humaniza [29], y en esta sociedad necesitamos ser siempre más humanos. Y lo somos en cuanto más nos reconocemos como enteramente humanos y nos descubrimos en los otros y las otras. Por eso la humanización nos lleva a la solidaridad, la misericordia, al encuentro con "el otro o la otra" como conmigo mismo, al rescate de la comunidad o del bien común, valores que harán contrapeso al sistema individualista y excluyente en el que vivimos. Y entre más excluyente sea nuestra civilización, más cerca estamos de nuestra propia exclusión, de una exclusión total.

Por eso, es tarea de quien tiene un *corazón endiosado* enseñar a mantener un corazón íntegro. Es necesario enseñar a los seres humanos a entregarse "a lo conveniente, lograr orientarse, librándose así de la peor de las desgracias: la de perder el propio corazón" [30], vale decir, la movilidad, lo que nos hace humanos y nos vincula con el *Ometéotl*. Lo que el *yoltéotl* pretende es humanizar a la gente, lo que enseña es a "humanizar el querer de la gente", humanizar la relación con el otro y la otra. Para eso viven quienes tienen a Dios en su corazón, "les abre los oídos, los ilumina, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura" [31]. Quien tiene este don, está al servicio de quien lo necesita. Quien posee un *yoltéotl*,

> ...afirma el valor supremo de la persona y de la amistad que acerca a los rostros distintos y los une en lo que ellos llamaron *cohuáyotl*, la comunidad [32].

Esto es lo que hace falta al mundo, personas que luchen por crear conciencia, por educar para la afirmación de la vida toda, de la necesidad de transformar los corazones y las acciones para el bien común, de hacernos semejantes, de mostrar la posibilidad humana para poder encontrarnos con el otro y la otra, en fin, de enseñar que otra sociedad es posible.

Conclusión

El concepto de *yoltéotl* se refiere a una identidad, una identidad que nos enseña y confronta con nuestro actuar en este mundo. Aunque, naturalmente, maneja antropologías distintas y no considera a las mujeres o estima que es un don exclusivo de unos cuantos, creo que nos muestra que otras culturas desarrollaron filosofías profundas respecto al conocimiento de sí mismos y la cosmovisión de la vida.

Desde aquí ya podemos hacer lecturas a partir de los valores del Reino y el Evangelio, pero igualmente de otras sabidurías y hallar criterios que nos permitan ubicar caminos para la liberación, para la creación de una sociedad más justa e incluyente.

Con todo, no es nuestra intención dar pautas para el "Diálogo Interreligioso", sino más bien considerar la filosofía de una cultura que fue casi exterminada y localizar en ella pistas para anunciar las "buenas nuevas del Evangelio". Aprender que desde otros lugares se va construyendo la verdad, que como manifestación de la divinidad no es una, y que la verdad es la posibilidad de ser seres humanos.

[29] *Ibid.*, pág. 179.
[30] *Ibid.*, pág. 234.
[31] *Ibid.*, pág. 65.
[32] *Ibid.*, pág. 186.

Bibliografía

Irarrázaval, Diego. *Un cristianismo andino*. Quito, Abya-Yala, 1999, 283 págs.

León-Portilla, Miguel. *El reverso de la conquista*. México D. F., Joaquín Mortiz, 1980 (7a. ed.), 190 págs.

León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1989 (7a. reimpr.), 200 págs.

León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (2a. reimpr.), 409 págs.

Vaillant, C. George. *La civilización azteca*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983 (6a. reimpr.), 317 págs.

NOVEDAD DEI

RIBLA NO. 61

Pactos de vida
y pactos de muerte

FOR USE IN LIBRARY ONLY

RIBLA

PERIODICALS

RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA Nº 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA Nº 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA Nº 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA Nº 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA Nº 59: Vida en comunidad
RIBLA Nº 60: Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
RIBLA Nº 61: Pactos de vida y pactos de muerte

LIBRARY OF PRINCETON
AUG - 7 2013
THEOLOGICAL SEMINARY

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei.cr.org
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 30 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 13.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 2253-0229 / 2253-9124
Fax: (506) 2280-7561
editorial@dei-cr.org

Impreso en: Lara Segura & Asoc. (506) 2256-1664